فلسفة

ليزلي ستيفنون
ديفيد إل. هابرمان

بيتر ماثيوز رايت
شارلوت ويت

13 نظرية
في الطبيعة البشرية



ترجمة

خليل زيدان

ثلاث عشرة نظرية في الطبيعة البشرية

ليزلي ستيفنسون وديفيد إل. هابرمان

وبيتر ماثيوز رايت وشارلوت ويت

ترجمة:

خليل زيدان

ثلاث عشرة نظرية

في الطبيعة البشرية

هـذا الكتـاب صـادر عـن مشـروع «مـدً» للترجمـة الـذي تقـوم عليـه دار أدب للنشـر والتوزيـع ضمـن مبـادرة إثـراء المحتـوى إحـدى مبـادرات مركـز الملـك عبـد العزيـز الثقافي العالمي (إثراء)

هذه الترجمة هي الترجمة العربية عن الإنجليزية لكتاب:

Thirteen Theories of
Human Nature
By
Charlotte Witt

تنشر هذه الترجمة عن النسخة الأصلية للكتاب:

الآراء الواردة في الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار

© دار أدب للنشر والتوزيع، ١٤٤٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

ويت، شارلوت.

ثلاث عشرة نظرية في الطبيعة البشرية. / شارلوت ويت؛ خليل زيدان.- الرياض، ١٤٤٣هـ

٥٥٢ ص؛ المقاس ١٤ × ٢١ سم

ردمك: ٢-٨-٩١٦١٨-٦٠٣-٩٧٨

١ الفلسفة　　أ .العنوان

ديوي ١٠٩　　١٤٤٣/٤٢٦٥

رقم الإيداع: ١٤٤٣/٤٢٦٥
ردمك: ٢-٨-٩١٦١٨-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م

info@adab.com　adab.com　@adab

المملكة العربية السعودية-الرياض

المحتويات

مقدمة الترجمة ٧

مقدمة: النظريات المتنافسة والتقييمات النقدية ١١

الفصل الأول: الكونفوشيوسية: طريقة الحكماء........................٣٩

الفصل الثاني: الهندوسية الأوبنشادية: البحث عن المعرفة المطلقة...... ٧١

الفصل الثالث: البوذية: على خطى بوذا ١٠٧

الفصل الرابع: أفلاطون: حُكْم العقل ١٤٩

الفصل الخامس: أرسطو: نموذج الكمال البشري ١٨٣

الفصل السادس: الكتاب المقدس: الإنسانية في علاقتها مع الله ٢١٥

الفصل السابع: الإسلام: نموذج الخليفة ٢٥٥

فاصل تاريخي.. ٢٨٧

الفصل الثامن: كانط: العلل والأسباب، والأخلاق والدين ٣١٣

الفصل التاسع: ماركس: الأساس الاقتصادي للمجتمعات البشرية ٣٤٥

الفصل العاشر: فرويد: الأساس اللاواعي للعقل ٣٧٧

الفصل الحادي عشر: سارتر: الحرية الجذرية ٤١٥

الفصل الثاني عشر: النظريات الداروينية عن الطبيعة البشرية.......... ٤٤٧

الفصل الثالث عشر: الطبيعة البشرية والنظرية النسوية ٥٢٥

مقدمة الترجمة

لقد شغلت النفس الإنسانية الفلاسفة على مر العصور ضمن أطر نظرية مختلفة، وببواعث شتى، بدايةً من الفلاسفة السابقين لسقراط، الذين حاولوا بناء تصور نظري للعالم، ومرورًا بالفلاسفة الإسلاميين والمسيحيين الذين حاولوا إثبات ماهية معينة لها أو سلموا بماهية معينة لها وأسسوا عليها قضايا أخرى، وانتهاءً بفلسفة التنوير التي رأت في الفيزياء النموذج المثالي للمعرفة. وكل هذا يتربط بتصورات قيمية عن النفس والعالم، وعادة ما يكون موقف الفيلسوف من النفس حاسمًا في مواقفه الأخرى الكبرى، كوجود الله - سبحانه وتعالى - والبعث.

أما في فلسفة العقل المعاصرة فهناك تحول في دراسة العلاقة بين النفس والجسد؛ إذ أصبحت العلاقة هي علاقة العقل بالدماغ، والاستعارة التي سادت هي الإنسان الحاسوب، أي: كسلسة محددة من العمليات الفيزيائية أو الدماغية؛ بحيث إن سلوكه يفسَّر بسهولة كنتيجة لتلك العمليات. وبات من الممكن الحديث عن العقل المتجسد والجسد المدرِك، وبطبيعة الحال لا يقبل معظم الفلاسفة والأكاديميين حاليًا بالثنائية، ويحاولون بناء مذاهب في فلسفة العقل تتجنب الثنائية الجوهرية (وجود نفس وجسد)، لكن لنتجاوز هذه الحقيقة ونسلّم جدلًا بأن الإنسان بالفعل ليس إلا مادة، فهل يعني هذا اختزال الإنسان في دماغه أو جسده ومن ثم تفسير سلوكه كآلة؟

للفيلسوف هيلاري بوتنام مقال مهم - بعد نبذه للمادية الاختزالية التي اعتنقها سابقا - بعنوان: «الفلسفة وحياتنا العقلية Philosophy and Our Mental Life» عام ١٩٧٥م، من أهدافه: إنكار التلازم بين كون الإنسان من مادة وكون سلوكه يمكن اختزاله ماديًا، فالسلوك مرتبط بقيم وأعراف ولغة لا يمكن اختزالها طبيعانيًا. وبالتالي فإن إنكار النفس لا يعني بالضرورة إنكار أن الإنسان ذو أبعاد ومقومات اجتماعية وتاريخية وثقافية لا يمكن تفسيرها تفسيرا علميًا اختزاليًا.

هذه المسألة الكبرى يمكن اعتبارها من الموضوعات الأساسية في الكتاب الذي بين أيدينا.

ومن الموضوعات الأساسية في هذا الكتاب أيضًا: هل هناك طبيعة بشرية تمثّل معيارًا للقيم والتصرفات؟ وما هي العلاقة بين الطبيعة والثقافة؟

بجانب هذه الموضوعات المهمة التي يعالجها الكتاب، فإنه يتميز بأنه يهتم بالفلسفات الآسيوية القديمة التي عادة ما يُغفَل عنها، مثل: الكونفوشيوسية، والهندوسية. ويحاول مؤلفو هذ الكتاب البحث في هذه الفلسفات عن تبصرات روحية تتجاوز الفلسفة اليونانية. وبذكر التبصرات الروحية فلا مجال لتجاوز القرآن الكريم والكتاب المقدس، ويفرد الكتاب فصلًا لكل منهما، ومن النادر أن نجد في كتاب واحد تحليلًا لموقف الكتب المقدسة من أمر ما بجانب مواقف الفلاسفة، بصَرف النظر عن مدى دقة التحليل.

أقدم للقارئ الكريم هذا الكتاب الميسر جدًا والمتنوع، ففي هذا الكتاب ثلاث عشرة نظرية في الطبيعة البشرية تمثل مادة ثقافية دسمة،

وهـو يفيـد المثقف والباحـث؛ لأنه ملـيء بالمراجع الإضافيـة والربط الدقيق بين النظريات. وقد تشـرفتُ بمراجعة ترجمة أخي خليل زيدان - وفقـه الله -، وعلقـتُ علـى بعض الفقرات التي رأيـتُ أنه من المهم التعليق عليها.

كل الشـكر والتقديـر لـدار أدب علـى مهنيتهـم وحسـن تعاملهـم وصبرهـم حتـى إخراج هـذا العمل، وأخص بالشـكر الدكتور الخلوق عبد الله السفياني.

رضا زيدان

مقدمة: النظريات المتنافسة والتقييمات النقدية

إن هذا الكتاب لأي شخص يبحث عن: «فلسفة للحياة»، أي: فهم للطبيعة البشرية يرشدنا إلى كيف ينبغي أن نحيا. وعادة ما يعتمد هذا الإرشاد على تشخيص الخطأ الذي نميل إليه ونوع النموذج المثالي لما يجب أن نكون عليه.

نحن نستخدم العنوان: «نظرية الطبيعة البشرية» بمعنى واسع جدًا لتغطية التقاليد الدينية القديمة، وبعض النظم الفلسفية الكلاسيكية، ومختلف النظريات الحديثة التي تزعم استخدام الأساليب العلمية لوصف حياة الإنسان والمجتمع، ويمكننا استخدام كلمة: «فلسفة» بمعناها الكلاسيكي: (حب الحكمة)، أو رؤية للعالَم (مشتقة من المفردة الألمانية Weltanschauung)، أو الأيديولوجيا (المعتقدات والقيم التي يعيش بها مجتمع معين أو جماعة ما أو يَزعم أنه يعيش بها). تشمل: «نظرية الطبيعة البشرية» بالمعنى الواسع هنا ما يلي:

١ - فهم ميتافيزيقي أساسي للكون ومكانة البشرية فيه.

٢ - نظرية للطبيعة البشرية بالمعنى الأكثر تحديدًا، أي: مجموعة مميزة من الادعاءات حول البشر والمجتمع البشري والوضع البشري.

٣ - تشخيص بعض العيوب النمطية، أي: الأخطاء التي نميل إليها فيما يتعلق بحياة الإنسان والمجتمع.

٤- وصفة علاجية لتصحيح الخطأ ونموذج مثالي لكيف تُعاش الحياة البشرية على أفضل نحو.

تمنحنا النظريات بهذا المعنى الواسع فقط الأمل في إيجاد حلول لمشاكل الجنس البشري.

فمثلًا، التوكيد الذي مفاده أن كل شخص يميل إلى أن يكون أنانيًا (أي: يعمل فقط من أجل مصلحته الشخصية) هو تشخيص موجز جدًا، لكنه لا يقدم أي فهم لما يجعلنا أنانيين، ولا يقدم أي اقتراح لكيفية التغلب على ذلك. والوصية القائلة إننا يجب أن نحب بعضنا البعض هي جذابة لكنها مثالية ساذجة، ومع ذلك هي لا تقدم أي تفسير لسبب أننا نجدها صعبة جدًا ولا تقدم أي تفسير لـ نوع «حب» الآخرين الذي يجب أن نطمح إليه، ولا تقدم أي مساعدة في تحقيق ذلك.

تقول نظرية التطور الداروينية شيئًا مهمًا عن موضع البشر في الكون، لكنها لا تقدم أي وصفة علاجية؛ فباعتبارها تفسيرًا سببيًا علميًا بحتًا لكيفية ظهور نوعنا البشري هي لا تخبرنا بأي شيء عن هدف أو معنى حياتنا.

إن هذا الكتاب ليس مقدمة تقليدية للفلسفة الأكاديمية - كما تُعرَّف هذه الأيام - بأقسامها مثل: المنطق، وفلسفة اللغة، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا [نظرية المعرفة]، وفلسفة العقل، والأخلاق، والفلسفة السياسية، والجماليات، وفلسفة الدين.

سوف نتطرق إلى العديد من هذه المجالات، لكن هدفنا هو: التركيز على ثلاثة عشر نظامًا فكريًا مختارًا يقدّم إجابات على أنواع الأسئلة الوجودية ذات الصلة بالحياة التي تحفز العديد من الناس على دراسة الفلسفة ابتداءً، مثل: «ما هي مكانتنا في هذا الكون؟»، و«لماذا

نحـن هنـا؟»، لكن من المهـم أن نلاحظ أن مثل هذه الأسـئلة غامضة؛ حيث إن لها معنيين: المعنى السـببي: «ما الذي أتى بنا إلى الوجود؟»، والمعنى الغرضي: «ما الذي جئنا من أجله؟» (ما الذي يجب أن نهدف إليه ونقوم به؟).

من الواضح أن أمورًا كثيرة تعتمد على نظرية الطبيعة البشـرية التي نقبلها:

بالنسبة للأفراد: معنى وهدف حياتنا، وما الذي يجب علينا فعله أو السعي إلى تحقيقه؟ وما الذي قد نأمل في تحقيقه أو وجوده؟

وبالنسـبة للمجتمعات: ما هو تصور المجتمع البشـري الذي نأمل في تحقيقه؟ وما نوع التغيرات الاجتماعية التي نفضلها؟

ستعتمد إجاباتنا على هذه الأسئلة العظيمة على ما إذا كنا نعتقد أن هناك طبيعة «صحيحة» أو «فطرية» للبشر وبعض المعايير الموضوعية لقيمـة الحيـاة البشـرية. إذا كان هنـاك هـذه الطبيعة وتلـك المعايير فما همـا؟ هل نحن في الأسـاس منتجات للتطور، مبرمجين للسـعي وراء مصلحتنا الذاتية وإعادة إنتاج جيناتنا ومن ثم تحقيق دوافعنا البيولوجية؟ أم أنه لا توجد هذه الطبيعة البشرية «الأساسية»، ولا يوجد سوى قابلية للتشـكل فـي أنمـاط على يـد المجتمـع وقـواه الاقتصادية والسياسـية والثقافيـة المتغيـرة؟ أم أن هناك غرضًـا موضوعيًا متعاليًـا (ربما إلهيًا) لحياة البشر والتاريخ البشري؟

النظريات المتنافسة

بالطبـع هنـاك مجموعـة متنوعـة مـن الآراء بشـأن هـذه الأسـئلة الأساسية.

لقد قال مؤلف المزمور الثامن: «فمن هو الإنسان man حتى تَذْكُره؟... لقد جعلته أقل قليلًا من الملائكة، وبمجد وبهاء كلّلته»، ويرى الكتاب المقدس، مِن سفر التكوين الذي يفتتح النصوص المقدسة العبرية إلى العهد الجديد المسيحي، أن البشر قد خلقهم إله متعالٍ على صورته، بغرض إلهي للحياة الإنسانية. وكذلك يرى القرآن، الكتاب المقدس في الإسلام. وهناك الأنظمة الفلسفية العظيمة التي صنعها أفلاطون وأرسطو وكانط، ووضعت معاييرًا موضوعية لقيمة الحياة البشرية والمجتمعات التي يُطمح إليها.

من ناحية أخرى، كتب كارل ماركس في القرن التاسع عشر: «إن الطبيعة الحقيقية للإنسان هي جملة العلاقات الاجتماعية»، وأنكر ماركس وجود الله، واعتبر أن كل شخص هو نتاج مرحلة اقتصادية معينة للمجتمع البشري الذي يعيش فيه هذا الشخص.

وقال جون بول سارتر: «الإنسان محكوم عليه بالحرية»، وقد كتب هذا في فرنسا المحتلة خلال الحرب العالمية الثانية.

واتفق سارتر مع ماركس في إلحاده، لكنه اختلف معه في الحرية، فقد اعتقد سارتر أننا لسنا محتَّمِين بمجتمعنا أو بأي شيء آخر، وإنما يتمتع كل فرد بحرية تقرير ما يريد أن يفعله.

وعلى النقيض من ذلك تعامل من يزعمون أنهم منظّرون علميون عن الطبيعة البشرية مثل: إدوارد أوسبورن ويلسون E. O. Wilson، وريتشارد دوكينز مع البشر كمنتجات للتطور، برغبات وأنماط سلوك محَددة بيولوجيًا خاصة بالنوع.

لن يغفل القراء عن ملاحظة أن هذه الاقتباسات من الكتاب المقدس وماركس وسارتر تستخدم جميعًا كلمة: «رجل man»؛ حيث

كان القصد بالتأكيد هو الإشارة إلى كل البشر، بما يشمل النساء والأطفال، وقد انتُقد هذا الاستخدام؛ لأنه يساهم في تقاليد مريبة للسيطرة الاجتماعية والعائلية للرجال، وإهمال أو اضطهاد المرأة.

وهذه قضايا مهمة تنطوي على ما يتجاوز مجرد استخدام لغوي، وسوف نذكر ما يجب أن تقوله نظرياتنا المختارة حول القواسم المشتركة والاختلافات بين الرجال والنساء، ومن جانبنا سوف نحاول تجنب اللغة المتحيزة جنسيًا (لكن لا يمكن تجنبها دائمًا في الاقتباسات)، وسنتناول القضايا النسوية تناولًا أوضح في الفصل الأخير الجديد من هذا الكتاب.

تؤدي المفاهيم المختلفة للطبيعة البشرية إلى آراء مختلفة حول ما يجب علينا القيام به وكيف يمكننا القيام به.

فإذا خلقنا الله كلي القدرة وكلّي الخير، فإن هدفه هو الذي يحدد ما يمكن أن نكون عليه وما يجب أن نكون عليه، ويمكننا أن نأمل منه أن يساعدنا.

وإذا كنا نتاجًا لمجتمعنا وكانت حياة العديد من البشر غير مرضية، فلا يمكن أن يكون هناك حل حقيقي حتى يتغير المجتمع البشري.

وإذا كنا أحرارًا على نحو جذري ولا يمكننا أبدًا الهروب من ضرورة اتخاذ القرار الفردي، فعلينا إذن قبول هذه الحقيقة الأساسية عن أنفسنا واتخاذ خياراتنا بوعي كامل لما نقوم به.

ولكن إذا كانت طبيعتنا البيولوجية تجعلنا نميل إلى التفكير والشعور والتصرف بطرق معينة، فمن الأفضل أن نضع هذا الأمر الواقعي في الاعتبار في حياتنا الفردية وفي السياسة الاجتماعية.

عـادة ما تتجسـد المعتقدات المتنافسـة بشـأن الطبيعة البشـرية في الطـرق الفرديـة للحياة وفي النظـم السياسـية والاقتصادية، فقد هيمنت النظريـة الماركسـية (بتفسـيرات مختلفـة لهـا) علـى الحيـاة العامة في البلـدان التـي كانـت تحكمها الشـيوعية في القرن العشـرين، ووصلت الهيمنة إلى درجة أن أي تشكيك علني فيها قد يكون له عواقب وخيمة.

بالمثـل فـي القرون السـابقة احتلـت المسـيحية موقعًـا مهيمنًا في المجتمـع الغربي في الاعتقاد والممارسـة، وغالبًا مـا كان المهرطقون يتعرضـون للاضطهـاد أو حتى يُحرَقون على الأوتاد، وقد أدى إصلاح القرن السـادس عشـر إلى اختلافات جديـدة متعددة داخل المسـيحية (التي كانت منقسـمة أصلًا بين التقاليد الرومانية والشـرقية)، ولا يزال هنـاك إجماع مسـيحي في بعـض المجتمعـات أو الجماعات لا يمكن للفرد معارضته إلا على حساب تكلفة اجتماعية معينة.

وقـد احتـل الإسـلام، بعد انتشـاره السـريع فـي العصور الوسـطى المبكرة موقعًا مهيمنًا في العديد من البلدان، على الرغم من أنه انقسم أيضًا إلى تقاليد متنافسـة، وعلى الأخص الصراع المسـتمر بين السُـنّة والشيعة.

أما اليهودية، القائمة على الهوية العرقية بقدر ما تقوم على الاعتقاد اللاهوتي على الأقل، فقد نجت من محرقة الإبادة في القرن العشـرين والعديـد من الاضطهادات السـابقة، لكن اليهودية الدينية تنقسـم أيضًا إلى طوائف متنافسة.

ومـع ذلك، في المجتمعات الغربيـة المعاصرة يُفترض على نطاق واسع تمامًا أنه لا توجد قيم موضوعية للحياة البشرية، وإنما هناك فقط خيارات فردية ذاتية.

وقد قُدِّست الديمقراطية الليبرالية في إعلان الاستقلال الأمريكي، باعترافه بحق كل «رجل» (أي كل شخص) في «الحياة والحرية والسعي نحو السعادة»، وعادة ما يُفسَّر على أنه حق كل فرد في السعي وراء مفهومه الخاص عن السعادة، ورغم ذلك تجدر الإشارة إلى أن أولئك الذين يؤمنون بوجود معايير أخلاقية موضوعية (سواء كانت دينية أو علمانية) قد يستمرون في الدفاع عن نظام سياسي ليبرالي إذا اعتقدوا أنه من الظلم أو من البطش فرض هذه المعايير في القانون والسياسة والاجتماعية؛ لذلك فعلى الرغم من أن المذهب الذاتي في القيم value-subjectivism يدعم الليبرالية السياسية، إلا أن العكس ليس صحيحًا.

دعونا ننظر باهتمام أكبر قليلًا في المسيحية والماركسية كنظريتين متنافستين عن الطبيعة البشرية، ونلاحظ بعض أوجه التشابه البنيوية بينهما (سيأتي الفحص التفصيلي في الفصلين السادس والتاسع)؛ فعلى الرغم من أن اختلافهما جذري في المحتوى، إلا أن هناك بعض أوجه التشابه المعتبرة في الطريقة التي تتلاءم بها أجزاء كل مذهب معًا، وكيف يبرران طرق الحياة المختلفة والسياسات العملية.

أولًا: كل نظرية من هاتين النظريتين تدّعي ادعاءات حول طبيعة الكون ككل؛ فبالطبع: المسيحية تُلزم الإيمان بالله، ككائن شخصي كلي القدرة وكلي العلم وكلي الصلاح، وهو الخالق والحاكم وهو من يقضي بكل شيء في هذا العالم. واشتهر ماركس بإدانة الدين باعتباره: «أفيون الشعوب»، أي: باعتباره المعتقدات الوهمية التي تصرف انتباه الناس عن المشاكل الاجتماعية الاقتصادية المتعلقة بوجودهم. ووفقًا لذلك؛ تقدم المسيحية والماركسية تفسيرات مختلفة جدًا لمعنى

التاريخ البشري؛ فبالنسبة للمسيحي، يستعمل الله أحداث التاريخ لتحقيق مقاصده، ويتحدث أولًا إلى شعبه المختار كما هو مدوّن في العهد القديم (النصوص المقدسة العبرية)، ثم يكشف عن نفسه على نحو أسمى في حياة وموت ابنه المتجسد يسوع المسيح [1]، وأخيرًا يضع نهاية للتاريخ البشري بيوم الحساب، وقد زعم ماركس أنه وجد نمطًا في التاريخ يكون داخليًا تمامًا، أي: سلسلة من مراحل التطور الاقتصادي من المجتمع القبلي مرورًا بالعبودية القديمة والإقطاعية إلى الرأسمالية، مع انتقال متوقع إلى اكتمال مزعوم متمثل في مجتمع شيوعي حقيقي.

وهكذا، ترى النظريتان معنى وغرضًا في التاريخ، على الرغم من اختلافهما جوهريًا في القوة المحركة واتجاه المسار.

ثانيًا: تقدِّم النظريتان وصفين مختلفين جدًا للطبيعة الأساسية للبشر؛ فوفقًا للمسيحية (واليهودية والإسلام)، نحن مخلوقون على صورة الله ومصير كل فرد منا في الأبدية يعتمد على علاقته مع الله، وكل شخص حر في قبول أو رفض مراد الله، وسوف نُحاكَم وفقًا للطريقة التي نمارس بها هذه الحرية.

أما الماركسية فتنكر أي حياة بعد الموت ويوم الحساب، وتعتقد أننا نتشكل بالمجتمعات التي نولد فيها، وننشأ فيها اجتماعيًا، وأن طبيعة حياتنا والتقدم الذي يمكننا تحقيقه فرديًا واجتماعيًا يعتمدان على البنية والتغير الاجتماعييْن الاقتصادييْن.

---

(١) غني عن الذكر أن عقيدة الصلب والتجسد والفداء وغيرها من العقائد المسيحية الأساسية مرفوضة في الإسلام رفضًا قطعيًا، فالقول بها كفر عند كافة الفرق الإسلامية (المراجع).

ثالثًا: للنظريتين تشخيصات مختلفة لما هو خطأ في الوضع البشري؛ إذ تقول المسيحية إن علاقتنا بالله قد تمزّقت؛ لأننا نسيء استخدام حريتنا التي وهبنا الله إياها ونَفسَد بالخطيئة، وأشار ماركس أيضًا إلى حكم قيمي شامل مماثل بمفهومه عن: «الاغتراب»، الذي يشير إلى أننا نفشل في تلبية بعض المعايير المثالية، وزعمه هو أن لدى جميع البشر إمكانات يجب تحقيقها، ولكن لن تتحقق إلا إذا استُبدلت الشيوعية بالرأسمالية.

رابعًا: للنظريتين وصفات علاجية مختلفة للغاية؛ إذ تعتقد المسيحية أن الله القوي وحده هو القادرة على إنقاذنا من حالة الخطيئة التي نحن فيها، وزعمها الكوني المذهل هو أنه في حياة وموت المسيح عَمِل الله ليفدي العالم بأسره، ومن الواضح على نحو مؤلم أن العالم لم يصل إلى الكمال بعد، لكن المطلب المسيحي هو أن يقبل كل منا ما فعله الله من أجلنا في المسيح ونتمرن عليه في حياتنا بعونه، ولن يُخلَّص المجتمع البشري حتى تتغير حياة الأفراد بالنعمة الإلهية.

أما الماركسية فتقول عكس ذلك: لا يمكن أن يكون هناك تحسن جوهري في حياة الأفراد إلا بتحول النظام الاقتصادي إلى الشيوعية، ويزعم أن هذا التغيير الثوي حتمي بسبب قوانين التنمية الاقتصادية، لكن الأفراد الذين يدركون الطريقة التي يتحرك بها التاريخ يمكنهم الالتحاق بالحركة الشيوعية والمساعدة في تخفيف آلام ولادة العصر الجديد.

إن كل معتقد يتطلع إلى تحقيق مستقبل يُخلَّص فيه البشر والمجتمع، سواء في الحياة بعد الموت أو في مرحلة مستقبلية من التاريخ.

أما وجه المقارنة الأخير فيتمثل في أنه كان لكل من هذين النظامين العقائديين الشاملين مؤسسة بشرية تدعو إلى ولاء المؤمنين لها وتمارس سلطتها على الاعتقاد والممارسة: الكنيسة أو الحزب الشيوعي، - وبتعبير أدق - كان هناك كنائس مسيحية متنافسة منذ أمد بعيد، ومنذ عهد ماركس كان هناك مجموعة متنوعة من الأحزاب الشيوعية أو الاشتراكية، ومن المعروف على نحو سيء السمعة أن الكنائس والثوريين قد اختلفوا اختلافًا بارزًا (وأحيانًا بعنف) فيما بينهم حول التفسير الصحيح لمعتقداتهم الأساسية وكيفية تطبيقها على الحالة الاجتماعية المتغيرة.

كان هناك إيمان بالنظرية الماركسية والشيوعية كمثل أعلى في أوائل القرن العشرين بين عدد قليل من المفكرين الغربيين، وأولئك الذين نشؤوا في النظام السوفيتي، لكن من الصعب أن نجد أي «مؤمنين صادقين»، ربما باستثناء كوريا الشمالية.

لا تزال الصين شيوعية بالاسم فقط بنظام الحزب الواحد، لكن ممارستها أصبحت رأسمالية وقوية على نحو متزايد، ولا يزال الإيمان المسيحي حاضرًا بيننا بأشكال مختلفة، ولقد أدى التأريخ المأساوي إلى تآكل الاعتقاد بالمشاريع العلمانية للخلاص، لكن قد تظهر أنواع جديدة.

كان للنظريات الأخرى عن الطبيعة البشرية خارج الغرب تأثير اجتماعي كبير، فمنذ عام ١٩٤٨م أعيد تأسيس اليهودية في إسرائيل، وهي واحدة من الدول القليلة المعاصرة القائمة رسميًا على دين واحد.

ويشهد الإسلام الذي يشترك في أصوله الشرق أوسطية مع اليهودية

والمسيحية نهوضًا؛ حيث ترفض شعوب العالم الإسلامي بعض جوانب الثقافة الغربية المعاصرة (لا نفكر هنا في الإرهاب الذي يسود الأخبار، وإنما في ملايين الأشخاص المسالمين المدافعين عن الهوية الدينية والثقافة الإسلامية).

وعادت الهندوسية في الهند إلى الظهور، وتنتشر البوذية، وهي ديانة هندية في الأصل في الصين واليابان وأماكن أخرى في آسيا، واكتسبتْ معتنقين في الغرب، واتخذت شكلًا قوميًا في بعض البلدان.

وبعد زوال الشيوعية عاد العديد من الروس إلى تقليدهم المسيحي الأرثوذكسي.

ومع تطور الصين إلى ما بعد الماركسية؛ أعيد النظر في فلسفة كونفوشيوس الصينية القديمة. لقد اخترنا ثلاث عشرة نظرية (فلسفات أو رؤى للعالَم) لفحصها بالتفصيل.

وفي كل حالة نقدم بعض التعلقيات النقدية التي نأمل أن تشجع الطلاب على التفكير بأنفسهم، ونوصي بالكثير من المراجع الإضافية، ولن نؤيد أي نظرية معينة باعتبارها «الصفقة الرابحة»، وإنما سنترك قراءنا يتخذون قراراتهم بأنفسهم.

وقبل أن نبدأ عملنا الرئيس؛ اسمحوا لنا باستعراض آفاق التقييم العقلاني المحايد لهذه الأمور الخلافية بشدة.

الفحص النقدي للنظريات

لقد جُسّد العديد من هذه النظريات في المجتمعات والمؤسسات البشرية، وعلى هذا النحو هي ليست مجرد بُنى فكرية، وإنما طرق

حياة تخضع للتغيير التاريخي والازدهار والاضمحلال، ويُطلَق على نظام المعتقدات المتعلقة بالعالم والطبيعة البشرية الذي يتبناه مجموعة من الناس اسم: «**أيديولوجيا**»، ليس على نحو أكاديمي أو علمي بحت، وإنما باعتبار تَسبُّب هذه المعتقدات في طريقة حياة هؤلاء الناس.

عندما يُستخدم معتقد ما لتبرير طريقة حياة مجموعة اجتماعية، يكون من الصعب على أفراد ذلك المجتمع النظر فيه بموضوعية، فقد يكون هناك ضغوط اجتماعية قوية من أجل التوافق مع هذا المعتقد، وسيشعر الناسُ بأن مجموعة معتقداتهم، حتى لو كانت معرضة لبعض الصعوبات النظرية؛ تحتوي على تبصرات مهمة للغاية ورؤية للحقائق الأساسية التي لها أهمية عملية أو حتى أهمية إلهامية، وبالنسبة لكثير من الناس فإن التشكيك في أيديولوجيتهم أو نظريتهم عن الطبيعة البشرية هو تهديد لما يمنح حياتهم معنًى وهدفًا وأملًا، ويسبب هذا التشكيك إزعاجًا أو ضيقًا نفسيًا، ويؤدي الجمود وعدم الاستعداد للاعتراف بالخطأ دورًا هنا. فإذا نشأ المرء على معتقد معين وطريقة الحياة المرتبطة به أو إذا تحول إليه واتبع مبادئه؛ فإن مساءلة الالتزام الحياتي أو التخلي عنه تتطلب من المرء الشجاعة (في بعض الأحيان يصبح المتحوِّل إلى نظام اعتقادي أكثر التزامًا به من الذين وُلدوا فيه).

وبالتالي قد لا تبدو آفاق الفحص والتقييم الحيادية والعقلانية و«الفلسفية البحتة» مشرقة. وفي العديد من المناقشات والمجادلات العامة أو الخاصة يشعر المرء أن مواقف الناس قد حُدِّدت بالفعل (عن طَريق التكيف الاجتماعي أو الالتزام الفردي) قبل فترة طويلة وأن كل ما يحصل عليه المرء عن طريق «المناظرة» هو إعادة صياغة للأحكام المسبقة من كل الأطراف. ومن ثم يجد المرء أن الناس يدافعون

بتصلب وثوقي dogmatically عن أيديولوجيتهم أو نظريتهم في الطبيعة البشرية المفضلة في مواجهة كل الاعتراضات الفكرية والأخلاقية.

أولًا: يبحث المعتقدون عادة عن طريقة ما للرد على الاعتراضات، لكن في كثير من الأحيان يبدو أن هذا مجرد «تفسير إجحافي»، بإعادة تدوير عناصر أيديولوجيتهم المفضلة دون التعامل مع نقطة الاعتراض الحقيقية. فمثلًا، ردًا على «مشكلة الشر» القياسية، قد يقول المؤمن إن الله لا يمنع الشر دائمًا أو إن الله لا يستجيب لصلواتنا دائمًا وأن ما يبدو سيئًا بالنسبة لنا قد يكون في النهاية هو المرغوب. وغالبًا ما تُبرَّر المعاناة الإنسانية في ظل ثورة أو نظام سياسي جديد من قِبل دعاة هذه الثورة على أنها آلام مخاض ضرورية لنظام عالمي جديد. ويمارس الوعاظ والسياسيون هذا التبرير جيدًا لتبرير أساليب الإله وكنيسته أو أساليب الحزب الحاكم وزعيمه.

ثانيًا: يمكن للمعتقِد أن يبادر بمهاجمة دافع الناقد. فقد يقول المسيحيون إن الذين يصرون على إبداء اعتراضات قد أضلتهم الخطيئة، وأن كبرهم هو الذي يمنعهم من رؤية النور. وقد يزعم الماركسي أن الذين لا يعترفون بصحة تحليل ماركس قد خدعهم «الوعي الزائف» الذي يكون عادة لدى الذين يستفيدون من المجتمع الرأسمالي. وفي حالة النظرية الفرويدية (انظر الفصل العاشر)، وُصفت انتقادات نظرية التحليل النفسي أحيانًا بأنها مقاوَمة قائمة على العاطفة اللاواعية. وبهذا الأسلوب يُشكِّك في دوافع الناقد من خلال تحليليها بالنظرية نفسها التي هي محل النقد.

إذا جرى الدفاع عن نظرية ما بهاتين الأداتين:

(١): عدم السماح لأي دليل أن يكون مضادًا للنظرية، بافتراض دائمًا أنه يجب أن يكون هناك طريقة ما للتفسير الإجحافي للأدلة المضادة المفترضة.

(٢): الرد على النقد بتحليل دوافع الناقد باستخدام النظرية نفسها.

فإنه يمكننا أن نقول إنها اعتُبرتْ «**نظامًا مغلقًا**»، ومع ذلك، هذا لا يعني أن كل المعتقدين بنظرية ما لا بد أنهم قالوا بها بطريقة منغلقة الأفق.

إذن هل من الممكن أن نناقش مختلف نظريات الطبيعة البشرية بعقلانية وموضوعية كما شرعنا في هذا الكتاب؟ عندما تتجسد هذه النظريات في طرق الحياة، يبدو أن الاعتقاد بها يتجاوز التفكير: فالاستناد النهائي قد يكون إلى الإيمان أو السلطة أو عضوية المجتمع أو الولاء للكنسية أو الحزب أو الأمة. ربما لا يكون هناك إجابة مقدمة لسؤال: «لماذا ينبغي أن أعتقد هذا؟» أو «لماذا أقبل هذه السلطة؟» ترضي شخصًا ليس بالفعل عضوًا في الجماعة أو التقيد ذي الصلة.

في العالم المعاصر تُعتبر التقاليد والأيديولوجيات المتنافسة مؤثرة أكثر من أي وقت مضى. وتُؤكِّد العقائد الدينية والطائفية والسياسية والقومية والعرقية والعلاجية والقائمة على النوع الاجتماعي gender بدرجات مختلفة من العدائية أو التلطف، أو من الفجاجة أو الحنكة. وقد تحاول وسائل الإعلام إدخال ثقافات أو تقاليد مختلفة إلى المناقشة، لكن في كثير من الأحيان تكون النتائج مجرد مجابهة، وليست حوارًا حقيقيًا واستماعًا متبادلًا وتفاهمًا. من الواضح أن

العديد من الناس يشعرون بجاذبية اليقين والالتزام والهوية والعضوية في مجتمع محدد بشدة، ولا سيما في أشكال مختلفة من «الأصولية» التي تستند إلى ما يُنظر إليه، بحق أو بغير حق، على أنه الموضوعات الأساسية للمسيحية أو اليهودية أو الإسلام أو الهندوسية أو الماركسية أو «مذهب السوق الحرة» أو القومية.

وردًا على كل هذا، يجد البعض أن الشكوكية والفلسفة التشاؤمية مغريتان. وفي حاضرنا يميلون إلى تبني شكل من أشكال النسبية الثقافية أو **ما بعد الحداثة**، الذي وفقًا له لا يمكن لأي تقليد ثقافي أو أيديولوجية أو نظرية عن الطبيعة البشرية أن يكون له تبرير أكبر من منافسه. وقد كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه من أشد أنبياء هذه الاتجاهات المعاصرة تأثيرًا، الذي وُصف بأنه «سيد الشك»؛ لأنه كان دائمًا على استعداد (مثل ماركس قبله وفرويد بعده) لتشخيص التزام أيديولوجي غير معترف به أو حاجة نفسية وراء المزاعم المتعلقة بما يُسمى الحقيقة أو الأخلاق «الموضوعية». إذا قفزنا إلى استنتاج مفاده أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مثل تقرير صحيح عن الطبيعة البشرية أو تقييم عقلاني للنظريات المتنافسة بشأنها، فقد يبدو أن مشروع هذا الكتاب محكوم عليه بالفشل من البداية.

لكننا نريد أن نقترح أن هذا اليأس متعجل. ومن أسباب ذلك أنه ليست كل النظريات التي نناقشها هي أيديولوجيات لأي مجموعة اجتماعية محددة، وفي تلك الحالات تقل احتمالية أنها يُدافَع عنها كنظم مغلقة. لكن الأهم من ذلك أنه حتى لو جرى تبني نظرية ما من العديد من الناس بطريقة منغلقة، فإن درجة ما من التقييم العقلاني لا تزال ممكنة لأولئك المستعدين لمحاولته؛ إذ يمكننا دائمًا التمييز بين

ما يقوله شخص ما ودوافعه لهذا القول. فالدافع مهم إذا كنا نرغب في فهم شخصية المتحدث وخلفيته الاجتماعية، لكن إذا كنا مهتمين بحقيقة أو زيف ما يزعمه وبما إذا كان هناك أي أسباب وجيهة للاعتقاد به، فإن دوافع المتحدث المعني تكون خارج الموضوع. وقد يكون لدى شخص ما دافع مثير للإعجاب لقول شيء ما، لكنه خاطئ، وقد يقول شخص آخر شيئًا صحيحًا حتى لو كان دافعه لقوله مريبًا. فالنقد لا يُدحَض بالاستخفاف من الناقد (أكثر النقاد إزعاجًا هم الذين يكونون على حق جزئيًا).

لذلك إذا كان شاغلنا هو ما إذا كانت النظرية صحيحة، فيجب الرد على الاعتراضات التي يقدمها أي شخص ضدها في حد ذاتها، بغض النظر عن دوافع الناس. وإذا أُخذت الدوافع بعين الاعتبار، فإن تحليلها بالنظرية محل المناقشة يعني افتراض صحة تلك النظرية، وبالتالي المصادرة على المطلوب (أي الجدل الدائري)، فنعتبر أمرًا على أنه مسلَّم به رغم أنه لا ينبغي أن يُسلَّم به. لا يمكن دحض اعتراض على نظرية ما بشكل عقلاني بمجرد إعادة تأكيد جزء من هذه النظرية. إننا منفتحون لبذل جهد مناقشة وتقييم المقترحات والنظريات في حد ذاتها التي يصرح بها أي شخص (بكل أدب وتقدير لصاحب التصريح).

فيما يتعلق بالسمة الأولى للأنظمة المغلقة، يمكننا دائمًا التساؤل عما إذا كانت محاولة «التفسير الإجحافي» لاعتراض ما ناجحة. لا يكفي مجرد ابتكار زخرفة بلاغية، أو مقولة موجزة أو لبقة قد تفاجئ الأشخاص في المجادلة وتعطي انطباعًا بأن المرء قد حافظ على موقفه بنجاح. فالنقاش العقلاني والفلسفي – على عكس «المناظرات» في السياسة والإعلام – مفتوح النهاية؛ فلا توجد قيود زمنية، ومن الممكن

دائمًا إعادة فحص ما قيل لمعرفة ما إذا كان بإمكانه أن يصمد أمام المزيد من الفحص الدقيق؛ لذلك فإن أي محاولة «للتفسير الإجحافي» يمكن أن تخضع للفحص الدقيق، لمحاولة تحديد ما إذا كانت مقنعة حقًا. وليس لدى كثير من الناس الوقت أو الصبر أو الاستعداد للانخراط في هذا النوع من النقاش المستمر المنفتح الأفق، لكن هذا لا يمنع الآخرين من بذل قصارى جهدهم للقيام بذلك. لقد أعطانا الفيلسوف اليوناني القديم سقراط أسلوب «الحوار السقراطي» (انظر الفصل الرابع). وقدّم المسيح أيضًا مثالًا على الاستعداد للحوار والجدل بجدية مع أي شخص، حتى مع المنبوذين اجتماعيًا، على الرغم من أن هذا لا يتعلق إلى حد كبير بالمسائل اللاهوتية، وإنما بصلاحهم الروحي.

لذلك نقول للملتزمين بموقف ما (ومنهم «الأصوليين»، من أي قناعة دينية أو سياسية) إننا لا نطلب منكم أن تتخلوا عن التزامكم، وإنما أن تتفكروا فيه؛ إذ يمكنكم مقارنته بالنظريات الأخرى، ناظرين في مدى موافقتكم لها أو عدم موافقتكم. ويمكنكم التفكير في أفضل طريقة للرد على الاعتراضات الموجهة إلى معتقداتكم. ويمكنكم التفكير في ما هي أجزاء تقاليدكم التي تشعرون بأنها تحمل حقائق أساسية وأي أجزاء ربما تكون اختيارية، أي مؤثرة تاريخيًا لكن لا يجب أن تُفرَض على الجميع الآن. الأمر متروك لكم في كل مرحلة لتكوين (وربما تغيير) وجهات نظركم بشأن ما تريدون تأكيده بالتحديد. ونقول لغير الملتزمين بأي موقف أو الذين يميلون إلى الشكوكية إن كل شخص لا بد أن يكون لديه نوع من النظرية عن الطبيعة البشرية أو الفلسفة التي يعيش بها: فأنتم لديكم بالتأكيد بعض التصورات عما

يؤثر على الحياة الطيبة للإنسان وبعض الآراء حول ما يستحق أن يكون هدفًا (على الأقل أنتم تهدفون إلى سعادتكم على المدى الطويل)، وما الذي تكمن فيه هذه السعادة؟ ندعوكم للنظر في أنظمة التفكير التي اخترناها، لمقارنة وجهات نظركم الحالية (مهما كانت بسيطة أو نسبية) معها، ومحاولة تقييم الاختلافات بعقلانية. إنه لا يمكن لأي إنسان يعيش على مستوى أعلى من الحيوان أن يختار عدم تقديم عِلَل لمعتقداته وأفعاله بالكامل.

بعض الأدوات الفلسفية الأساسية

إذا كنا مشغولين بالتقييم العقلاني الجاد للمعتقدات والنظريات والأيديولوجيات، فإننا بحاجة إلى التمييز بين أنواع مختلفة من العبارات أو الادعاءات، لمعرفة نوع الاعتبار أو التبرير المناسب لكل منها. وما يلي هو جزء من أي عتاد فلسفي أساسي.

الأحكام القيمية

أولًا: قد تكون عبارة ما **حُكمًا قيميًا** تتحدث عن ما يجب (أو لا يجب) أن يحدث، وليست عبارة واقعية تتحدث عن ما هو كائن بالفعل. والادعاءات المتعلقة بالطبيعة البشرية معرضة على نحو خاص للغموض في هذا الشأن. فمثلًا، هل من «الطبيعي» أن يشرب البشر حليب الأبقار، أو أن ينقبوا الأرض بحثًا عن المعادن، أو أن يطيروا بالطائرات؟ هل «الطبيعي» أن نكون أنانيين أم عطوفين، أن نكون مسالمين أم عدوانيين، أن نكون متّزنين أم مهووسين؟ يجب اعتبار الكلمات «طبيعي» و«غير طبيعي». و«طبيعة» إشارات خطر هنا إلى

حدوث التباس محتمل. فإذا قال شخص ما «البشر يكونون كذا بشكل طبيعي»، فيجب أن نسأله، «هل تقصد أن كل (أو معظم البشر) هم كذا؟» أو «هل يجب أن يكون البشر كذا؟» أو «هل لدينا ميل غريزي إلى كذا؟» (وهل ينبغي تشجيع هذا الميل أم مقاومته؟) أو ربما «هل كان للبشر كذا من الصفات قبل التحضر؟» (وما هي الحضارة على أي حال؟).

لنأخذ حجة مثيرة للجدل بشأن المعتقدات والمواقف الراسخة من جميع الجوانب؛ إذ غالبًا ما يقال إن المثلية الجنسية أمر غير طبيعي، وعادة ما يعني هذا ضمنيًا أنها خاطئة. لقد عُرفت المثلية الجنسية في كل مجتمع بشري تقريبًا، لكن الرد سيكون أنه لا يمارسها إلا أقلية في كل مجتمع. ومع ذلك، هناك الكثير من الأنشطة التي تمارسها الأقليات دون أن يكونوا مخطئين (مثلًا جمع الطوابع أو لعب التنس أو حلق الرأس). على العكس من ذلك، في اليونان القديمة ربما انخرط غالبية الرجال في العلاقات الجنسية المثلية بجانب العلاقات بين الجنسين، لكن لا يزال بإمكان شخص ما التصريح بأن هذا خطأ. من الواضح أن الحقائق الاجتماعية عن مَن، أو كم عدد، الذين يواصلون ممارسة ما لا تقرر صوابها أو خطأها. ومن الواضح أن الأفعال المثلية غير طبيعية بمعنى أنها لا يمكن أن تؤدي إلى الحمل؛ لذلك لا يمكن أن يكون لدى اثنين من المثليين يعيشان معًا أسرة يُسهم فيها كل منهما بجيناته. لكن هذه الحقائق البيولوجية لا تحدد الأسئلة المتعلقة بالقيمة: سؤال ما إذا كان يجب على كل شخص إنجاب أطفال، وما إذا كانت وسائل الحمل الاصطناعية («غير الطبيعية؟») عن طريق التلقيح خاطئة، وما إذا كانت الطريقة الصحيحة الوحيدة لتربية الأطفال هي الأسرة

(«النـواة») التقليدية. وبطبيعة الحـال الحقيقة التاريخية المتمثلة في أن سـلطة مـا (نص مقـدس، أو تقليـد ثقافي أو قَبَلـي، أو تشـريع قانوني) تحظر المثلية الجنسية لا تجعلها خاطئة للجميع في كل مكان. لكننا لا نحـاول هنـا أن نبتّ في هـذه القضيـة العاطفية، وإنما نسـتخدمها فقط كمثال حي على الحاجة إلى التمييز بين التصريحات الواقعية والأحكام القيمية (ويُطلق على الخلط بين الاثنين **المغالطة الطبيعية**).

مثـال آخر: مفهوم **الشـخص**، الذي هو جوهـري لكثير من تفكيرنا الأخلاقي. مَن أو ما الذي يُعتبر شخصًا؟ يدور الكثير من الجدل بشأن الإجهـاض حول مسـألة ما إذا كان الجنين البشـري شـخصًا. هل يأتي الإنسـان إلـى الوجود في نفـس لحظة الحمل عندما تلتقـي الحيوانات المنوية بالبويضة، أم في مرحلة ما من الحمل (أي مرحلة؟)، أم لا يأتي إلـى الوجـود إلا عند الولادة؟ وماذا عن الإنسـان الـذي مات دماغه أو أصيب بتلف دماغي شـديد أو بالجنون بحيـث يكون عاجزًا على نحو دائم عن كافة أشكال التواصل؟ هل هو لا يزال شخصًا؟ أو ربما هناك **درجـات** مـن الشـخصية personhood؟ هل يمكن أن تأتي الشـخصية إلـى الوجـود على مراحـل أو تتلاشـى تدريجيًا؟ وإذا تمكّـن فضائيون أذكيـاء ولطفـاء مـن كوكـب آخـر مـن التواصل معنـا، فهل سـيعتبرون أشـخاصًا؟ هل يمكن أن يكون هناك بشـر ليسوا أشخاصًا، وأشخاص ليسوا بشرًا؟

قد تبدو هذه الأسـئلة كما لو كانت تتعلق بحقائق، كما لو أن هناك حقيقـة غامضـة عصية على الإدراك عن ما هو الشـخص حقًا قد تُحدَّد بمزيـد مـن البحـث العلمـي أو تُحسـم بالنسـبة لبعـض النـاس بطريقة مختلفة من خلال سلطة تقليد أخلاقي أو ديني أو قانوني. لكننا نقترح

أن كلمة «شـخص» هي مصطلح قيمي، بمعنى: كائن لديه درجة معينة من العقلانية والإرادة الحرة والمسـؤولية الأخلاقية، وبالتالي يستحق الاحتـرام الأساسـي، ويجـب أن يُمنـح حقوقًـا وواجبـات. وغالبًـا ما يُستخدم مصطلـح «الكائن البشـري» كمرادف لمصطلح «شـخص»، ولكـن يسـاعد فـي التوضيـح الفكـري الإبقـاء عليه كمصطلـح واقعي وبيولوجي لنوع الإنسان العاقل Homo sapiens.

إذا قمنا بهذا التمييز، فقد يكون هناك أفراد من نوعنا معيبين جذريًا (مثـلًا الموتـى دماغيًـا) لا يسـتحقون المصطلح القيمي «الشـخص»، ونحن لسـنا متأكدين من إمكان وجود نوع غير بشـري ذكي في الكون يجب أن يُعتبر أفراده أشخاصًا.

إن الطبيعة البشـرية التي نناقشـها في هذا الكتـاب هي طبيعة نوعنا البيولوجي، ولكن معظم - إن لم يكن كل - أفراد النوع البشري لديهم ما يكفي من العقلانية والإرادة الحرة والمسـؤولية ليعتبروا أشـخاصًا. ومن المعتاد بالنسـبة لنـا أن تظهر هذه الملـكات العقلية المميزة؛ فهي تتطور تدريجيًا في مرحلة الطفولة المبكرة ومرحلة الصبا، لكنها تكون فقيـرة جـدًا عنـد من يعانـون من إعاقة ذهنية شـديدة، وقد تتلاشـى في المرض الذهني أو الخرف؛ ولذلك عند الحدود تبدو الشخصية مسألة درجة.

النظريات العلمية

إن الأحـكام القيميـة لا يمكـن إثباتهـا أو دحضها بمجرد اكتشـاف حقائـق في العالم، علـى الرغم من أن بعض الحقائق المتعلقة بالطبيعة البشـرية قـد تكـون وثيقة الصلـة بها، مثـلًا، حقيقة أن الأطفـال الرضع

وغير الرضع يحتاجون إلى رعاية ودودة طويلة الأمد للنمو كما يجب. وإذا كان من الممكن إثبات عبارة ما أو دحضها بالتحقيق في الحقائق ذات الصلة، بالإدراك بحواسنا البشرية أو بأدوات مساعدة، فإنها تُسمى **عبارة تجريبية**.

يعتمد العلم جوهريًا على البيانات التجريبية المتعلقة بالوقائع القابلة للملاحظة، غالبًا في أوضاع يمكن التحكم فيها تجريبيًا (على الرغم من أن علماء الأرصاد الجوية لا يمكنهم التحكم في الطقس ولا يمكن لعلماء الفلك إجراء تجارب على النجوم)، لكن العلم هو أكثر بكثير من مجرد تسجيل الملاحظات الفردية؛ فهو ينطوي نموذجيًا على البحث عن عبارات عامة («قوانين الطبيعة») تنطبق على كل شيء في كل مكان وزمان. ويمتد التنظير العلمي الآن إلى ملايين السنين من عصور ما قبل التاريخ للأرض وأشكال الحياة السابقة على الأرض وإلى أبعد مناطق الكون، وبالتالي إلى المناطق المكانية والزمنية التي لا يمكننا إدراكها بشكل مباشر. ويخبرنا أيضًا عن الحمض النووي في كل خلية حية، والعناصر الكيميائية وقوانين الاتحاد الكيميائي، والتركيب الذري للعناصر نفسها، والكيانات الأصغر التي لا تزال تخضع على نحو غامض للقوانين الاحتمالية لميكانيكا الكموم. ولا شيء من هذا يمكن ملاحظته بحواسنا البشرية. وإنما يُدلَّل على هذه النظريات بتفسيرنا لما يمكننا ملاحظته، مثل: الطرق التي تتفاعل بها المواد كيميائيًا، أو مخرجات التلسكوبات الراديوية، أو علم البلورات المستخدِم للأشعة السينية، أو التجارب في معجّلات الجسيمات[1]

(١) معجّل أو مسرّع الجسيم Particle accelerator هو جهاز يعمل على تسريع جسيمات الشحنات الكهربية لتصل إلى سرعات عالية للغاية باستخدام المجالات الكهربية (المراجع).

المعقـدة والمكلفة. ويتضمن اختبار النظريات العلمية عادة افتراضات حـول كيـف تعمـل الأجـزاء ذات الصلة مـن العتـاد وأجهـزة القياس. فالعلاقة مع الملاحظات البشرية غير مباشرة ولكنها حقيقية.

ركّـز فيلسـوف العلـم فـي القـرن العشـرين كارل بوبر علـى **قابلية التكذيب** كمعيار لاكتسـاب العبارة المنزلة العلمية. وأشـار إلى أن أي النظريـات العلميـة لا يمكن أبدًا التحقق منها علـى نحو كامل وقاطع؛ لأن قوانينهـا لهـا آثار على ما يحدث في أي مـكان، ومن البدهي أنه لا يمكننا أبدًا اختبار محتويات الكون كله طوال الوقت. ومع ذلك، فمن الحقائـق المنطقية الأسـاسـية أننا إذا صادفنا مثـالًا مضادًا واحدًا حقيقيًا لقانـون الطبيعة المفترض فـإن ذلك يثبت قطعًا أن هذا القانون خاطئ. وقـد تعامل بوبر مع ممارسـة العلم كعمليـة تفكير ذات خطوتين (على نحو إبداعي وتخيلي) في النظريات العامة كفرضيات لمحاولة تفسـير الوقائـع التـي لوحظـت حتـى الآن ثـم ابتـكار اختبارات حاسـمة لهذه الفرضيـات (غالبًـا بإعـدادت تجريبية مصممـة بمهارة) لمعرفـة ما إذا كانـت صحيحـة في هـذه الظروف. هنـاك أمثلة وفيرة فـي تاريخ العلم على اكتشاف خطأ نظرية مقبولة مسبقًا أو أنها تنطبق فقط ضمن فئة من الحـالات محـدودة أكثر مما كان يُعتقد من قبـل، لكن هذا لا ينبغي أن يقلل من ثقتنا في هذه النظريات الأساسـية التي قد جرى تأييدها مرارًا وتكرارًا في مجموعة متنوعة كبيرة من الظروف، مثل: قوانين الجاذبية والاتحاد الكيميائي والانتخاب الطبيعي كآلية للتطور البيولوجي (انظر الفصل الثاني عشر). على الرغم من أن الإمكان المنطقي لإيجاد أمثلة مضـادة لهـذه النظريـات يظل قائمًا دائمًـا، إلا أنه يمكن القـول إن هذه النظريات معروفة بما لا يدع مجالًا للشـك العقلاني؛ لأنها تنطبق دون استثناء على كل ما لوحظ حتى الآن.

وبالتالي يمكن استخدام قابلية التكذيب كمعيار للتمييز بين النظريات العلمية والادعاءات الميتافيزيقية. لكن كلمة «علمي» هنا لا تعني **الصحة**، وإنما تعني فقط أن النظرية لها المكانة التجريبية الجوهرية بحيث يمكن لبعض الملاحظات الممكنة منطقيًا أن تُعتبر دليلًا ضدها. بعبارة أخرى، يجب على النظريات المرشحة للحقيقة العلمية أن تخضع لاختبار الملاحظة (وهو اختبار قد تفشل فيه أو تواصل المحاولة لاحقًا)، وربما تجتاز مزيدًا من الاختبارات، وبالتالي تكتسب منزلة المعرفة (مؤقتًا على الأقل).

النظريات الميتافيزيقية

إن كلمة «**الميتافيزيقا**» لها استخدامات عديدة، بعضها تبجيلي، وبعضها ليس كذلك. تقدم العبارات أو النظريات الميتافيزيقية بعض الادعاءات العامة والأساسية حول طبيعة كل ما هو موجود، وعادة ما تتجاوز الأدلة العلمية، ومن هنا جاء مصطلح: «الميتافيزيقا». ووفقًا لبوبر، هي ليست علمية إلا إذا كانت قابلة، من حيث المبدأ، لنوع من الاختبار التجريبي. وقد قدّم الفيلسوف الألماني في القرن الثامن عشر إيمانويل كانط ثلاثيًا شهيرًا من الادعاءات الميتافيزيقية، ألا وهو وجود الله، وخلود الروح، وحرية الإرادة، وقال إنه لا يمكن إثباتها أو دحضها تجريبيًا، على الرغم من أنه حاجج بأننا بحاجة إلى اعتقادها على أسس أخرى متعلقة بحياتنا الأخلاقية (انظر الفصل الثامن).

إن الادعاء الميتافيزيقي التقليدي عن الطبيعة البشرية هو **الثنائية**، أي الرأي القائل إن لدينا أرواحًا خالدة، أو بالأحرى أننا في الأساس أرواح غير مادية (كما جادل أفلاطون وديكارت، وانظر الفصل الرابع

و«الفاصل التاريخي» الموجود بين الفصلين السابع والثامن). عادة ما تُفهم الروح على أنها جوهر غير مادي وغير قابل للملاحظة يستمر عبر الزمن ويحمل الهوية الشخصية، حتى يتمكن الشخص من الاستمرار في الوجود باعتباره نفس الشخص بعد الموت. هل يمكن تأكيد وجود هذه الأرواح، والأهم هل هي قابلة للتكذيب بأي ملاحظة ممكنة؟ في هذه الحياة يمكن التعبير عن حالات وعينا وأفكارنا وعواطفنا وربما حالاتنا الروحية بما نقوله وما نفعله، وكلام وأفعال البشر قابلان للملاحظة بسهولة. لكن هذه الحقيقة البدهية عامة ومشتركة في كل من الميتافيزيقا الثنائية والميتافيزيقا المادية للطبيعة البشرية، ولا يمكن توظيفها لصالح أي منهما؛ لأن المادية تقول إن كل الحالات الذهنية متجسدة بطريقة ما في حالاتنا الدماغية.

يزعم «الروحانيون» الذين يعتقدون أن الموتى يمكنهم التواصل معنا أن جلسات تحضير الأرواح تقدم دليلًا «من الجانب الآخر»، لكن دليلهم المزعوم لا يخضع عادة للفحص المستقل.

إذا توصل الوسيط إلى تفاصيل واقعية لا يمكن له أن يعرفها بأي طريقة طبيعية، فإن فرضية المعرفة التخاطرية تكون أبسط من ادعاء التواصل الآتي من شخص متوفّى؛ لذلك إذا لم يكن هناك دليل قابل للملاحظة يمكن اعتباره لصالح الثنائية أو ضدها، فهي ليست نظرية علمية وإنما نظرية ميتافيزيقية، لكن الشيء نفسه ينطبق على المادية حيث يمكن تفسير كل الأدلة القابلة للملاحظة التي يمكن تفسيرها على ما يُفترض في إطار مادي؛ وبالتالي لا يمكن تكذيبها.

يشير هذا المثال بقوة إلى عدم كفاية محاولات بعض الفلاسفة لرفض العبارات الميتافيزيقية باعتبارها بلا معنى. فقد جادل ديفيد

هيوم في القرن الثامن عشر (انظر «الفاصل التاريخي») وكونت في القرن التاسع عشر وموريتس شليك وجورج آير في القرن العشرين (الذين يُسمّون بالوضعيين المنطقيين) بأن أي عبارة ليست صحيحة بالتعريف ولا بالتجربة هي لا معنى لها (وقد تعاملوا أيضًا مع الأحكام القيمية على أنها ليست تصريحات فعلية، وإنما إرشادات لفعل معين، نوع من الأمر المتنكّر)، لكن من المتفق عليه الآن بشكل عام أن هذا كان طريقًا قصيرًا جدًا للتعامل مع النظريات الميتافيزيقية. إنها ليست هراء مثل: «الخنازير الخضراء تصفر» (لويس كارول)، أو بطريقة مختلفة: «الأفكار الخضراء بلا لون تنام غاضبة» (نعوم تشومسكي)، كما أنها ليست متناقضة ذاتيًا مثل: «الموت هو نهاية الحياة، ولكن الناس يعيشون بعد الموت». ومع ذلك، يظل التحدي هو أن أي عبارة ليست حكمًا قيميًا ولا صحيحًا بالتعريف المجرد (**العبارة التحليلية**)، ولا قابلة للاختبار بالملاحظة، لها وضع إشكالي. تشير الأمثلة المذكورة أعلاه إلى أن بعض الادعاءات الأكثر إثارة للاهتمام والجدل حول الطبيعة البشرية قد لا تكون قابلة للاختبار تجريبيًا. وهذا ليس إدانة لها بالضرورة، لكن من المهم تأسيس ذلك؛ لأن هذه الادعاءات لا يمكنها حينئذٍ أن تزعم أن لها المكانة الإبستيمية [المعرفية] المتمثلة في كونها حقائق علمية تبررها الملاحظة الموضوعية بالإضافة إلى الحجة العقلانية المحايدة ثقافيًا. ربما يمكن أن يكون للعبارات الميتافيزيقية بعض الوظائف المشروعة، لكن من الأفضل أن نبحث بعناية ما قد يكون ممكنًا في كل حالة.

تتناول المساقات الدراسية في الفلسفة الأخلاقية ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) وفلسفة العلوم والميتافيزيقا هذه القضايا، لكن

الهدف من هذا الكتاب هو فحص نظريات معينة عن الطبيعة البشرية بالتفصيل، ونبدأ بالتقاليد الدينية التي هي أقدم بكثير من العلم، وعادة ما تستند إلى التعاليم الملهمة لمؤسس ما صاحب شخصية كاريزمية (أو مجموعة من المؤسسين)، أما فلسفات أفلاطون وأرسطو فقد استندت بشكل أكبر إلى الحجة العقلانية، مع بعض الاستشهاد بالحقائق التجريبية المعروفة (يمكن أن نجد بدايات العلم عند الإغريق القدماء). وكان كانط، الذي كتب أعماله بعد قرن من ظهور العلم الحديث، صريحًا بشأن الاختلاف بين فلسفته والعلم، كما كان حال سارتر.

قدّم ماركس وفرويد وجهات نظرهما كنظريات علمية، لكن كما سنرى من المشكوك فيه ما إذا كانت على مستوى هذا المعيار. وبكل تأكيد كان داروين وخلفاؤه في علم الأحياء في القرن العشرين يعملون في مجال الدراسة العلمية للطبيعة البشرية، ولكن كما سنرى، خاصة في الفصل الثاني عشر، من المتنازع عليه بشدة ما إذا كان العلم وحده قادرًا على دعم أحكام القيمة والسياسة الاجتماعية.

الفصل الأول

الكونفوشيوسية: طريقة الحكماء

إن كونفوشيوس (٥٥١- ٤٧٩ قبل الميلاد) هو الشخصية الأكثر تأثيرًا على الفكر الصيني والحضارة الصينية. لا يُعرف على وجه اليقين سوى القليل عن هذه الشخصية المهمة التي اعتُبرت «المعلّم» في فترات عديدة من التاريخ الصيني. لقد وُلد لعائلة كونغ K'ung الأرستقراطية، لكن الفقيرة في الوقت نفسه في ولاية لُو Lu، وهي الآن جزء من مقاطعة شانتون Shantung. وقد ورد أنه تيتم مبكرًا في صباه، وكان مولعًا جدًا بالتعلم. وفي وقت لاحق من حياته، غادر مسقط رأسه لُو، وسافر عبر عدة مناطق في الصين لتقديم خدمته كمستشار للسادة الإقطاعيين؛ ومع ذلك، لم ينجح أبدًا في الحصول على منصب يسمح له بوضع أفكاره موضع التنفيذ، ومن ثم عاد إلى لُو ليكرس ما تبقى من حياته للتدريس. ومن المفيد وضع هذا الفشل في الاعتبار خلال التفكير في جوانب معينة من تعاليمه. وقد بُجِّل كونفوشيوس في الحوليات الصينية باعتباره كونج المعلّم العظيم أو كونج فو-تزو K'ung Fu-tzu (أو كونجفوزي Kongfuzi)، المعروف في الغرب بالصيغة اللاتينية «Confucius».

وبحسب كل ما لدينا، فإن النص المعروف باسم لون يو Lun Yu – الذي عادة ما يُترجم إلى الإنجليزية باسم «التعاليم» The Analects

– هو المصدر الأكثر موثوقية لأفكار كونفوشيوس. وهو يتألف من أقوال متفرقة للمعلّم جمعها تلاميذه بعد وفاته. ومسألة ما إذا كان يمكن اعتبار شيء من هذا النص أو كله يمثل الكلمات الفعلية لكونفوشيوس هي مسألة جدلية بين الباحثين، وسيجادل الكثيرون بأن بعض الفصول هي إضافات لاحقة. وعلى الرغم من أن الكونفوشيوسية هي تقليد معقد له تاريخ طويل من التطور، إلا أن كتاب التعاليم يُسمعنا الأفكار الكونفوشيوسية المبكرة والمركزية التي حددت التقليد لعدة قرون واستمرت في القيام بذلك. ولذلك، لأغراض هذه المقدمة، فإننا نركز حصرًا على كتاب التعاليم، ومعالجة النص ككل، واستخدام اسم «كونفوشيوس» للإحالة إلى مصدر الأقوال المدوّنة فيه. وسوف نستكشف تطورين لاحقين داخل الكونفوشيوسية يتعلقان بنظريات الطبيعة البشرية في نهاية هذا الفصل.

نظرية الكون

ينصب التركيز الرئيس لكتاب التعاليم على الإنسانية، وليس الميتافيزيقا. أي: أن كونفوشيوس كان مهتمًا بالأساس بالحياة الطيبة الإنسانية، ولم يتحدث كثيرًا عن الطبيعة النهائية للعالم الذي نعيش فيه. وعندما سُئل كونفوشيوس ذات مرة عن عبادة الآلهة والأوراح أجاب: «أنت غير قادر على خدمة الإنسان، فكيف تقدر على خدمة الأرواح؟» (XI. 12). وعندما سُئل عن الموت قال: «إنك لا تفهم الحياة حتى، فكيف تفهم الموت؟» (XI. 12). ودعا كونفوشيوس بدلًا من ذلك إلى الحكومة الجيدة التي من شأنها أن تعزز الحياة الطيبة لعامة الناس وتحقيق علاقات متناغمة بين المواطنين، لكنه أدرك أن

هنـاك قـوى فـي الكـون تحـدد حياتنا، وقـد وصفهـا بتوظيـف معنيين مترابطيـن لمصطلـح مرسـوم السـماء Decree of Heaven (تاين مِنج t'ien ming) والقدَر destiny (مِنج ming).

لقد أصر كونفوشيوس على أننا نعيش في عالم أخلاقي. فالأخلاق جزء من نسيج الكون ذاته، وبالنسبة لكونفوشيوس هناك شيء مطلق ومتعالـي يتعلق بالسـلوك الأخلاقـي. وقد قال ذات مرة: «السـماء هي مُبدعـة الفضيلـة التـي فـي داخلـي» (VII. 23). إن مفهـوم المرسـوم السـماوي كان مقبـولًا علـى نطـاق واسـع فـي الصيـن خـلال عصـر كونفوشـيوس. فقد كان من المتصور عمومًا أن مرسـوم السـماء يعني واجبًـا أخلاقيًـا للحكومـة، بناءً علـى الاعتقاد بأن السـماء تهتم بشـدة بالحياة الطيبة لعامة الناس. وسوف تدعم السماء الحاكم فقط طالما أنه كان يحكـم لهـذا الغـرض الأسـمى، وليـس لمصلحته الخاصـة. وقد أضاف كونفوشيوس إلى هذا المعتقد بتوسيع نطاق الانتداب السماوي ليشمل كل شخص؛ فالآن كل شخص، وليس فقط الإمبراطور، خاضع للقانون الكوني الذي يُلزم المرء بالتصرف أخلاقيًا لكي يكون منسجمًا مع مرسوم السماء. إذن الكمال المطلق بالنسبة لكونفوشيوس له علاقة بغرس أخلاق متعالية أبدعتها السـماء. ومع ذلك، من الممكن مقاومة أو عصيان مرسوم السماء.

ومع ذلك، هناك أبعاد معينة من الحياة خارجة عن تحكم الإنسان، وهي مناطق ليس للمسـعى البشـري فيها أي تأثير على الإطلاق. ويقع هـذا البُعـد غيـر المحـدَّد للحياة البشـرية تحت عنـوان «القـدَر»، ذلك الجانـب مـن تخطيط السـماء الذي يتجـاوز الإدراك البشـري. فمكانة المـرء فـي الحياة ونجاحـه الاجتماعي وثروته وطول عمـره كلها أمور

بسبب القدَر. ومهما ناضل الإنسان لن يُحدث أي فرق في محصلتها؛ وإنما تُحدَّد فقط بقدَر المرء. وبينما مرسوم السماء يمكن فهمه – وإن كان هذا بصعوبة شديدة – إلا أن القدَر يتجاوز الإدراك. ويُعَدّ التمييز بين مرسوم السماء (الذي يمكن للبشر أن يمتثلوا أو لا يمتثلوا له) والقدَر (الذي يتجاوز الفاعلية البشرية) أمرًا أساسيًا بالنسبة لكونفوشيوس؛ لأنه إذا فهِم المرء أن وسائل الراحة المادية في الحياة هي بسبب القدَر، فسوف يدرك عدم جدوى السعي خلفها، وسيكرس كل جهده للسعي خلف أخلاق السماء. إذن فالأخلاق – التي لا علاقة لها بالنجاح الاجتماعي – هي السعي القيّم الوحيد في الحياة. وجادل كونفوشيوس بأنه من الضروري فهم طبيعة كل من مرسوم السماء (II.4) والقدَر (XX.3) لكن لأسباب مختلفة. فمرسوم السماء هو الموضوع الحقيقي للانشغال المطلق، أما القدر فببساطة يُقبل بشجاعة.

قبل أن ننتقل إلى إلقاء نظرة على آراء كونفوشيوس عن الطبيعة البشرية، من المفيد دراسة مفهومًا آخر من مفاهيمه، ألا وهو الطريق (داو dao). على الرغم من أن المصطلح «داو» قد استُخدم في الصين كمبدأ ميتافيزيقي تجريدي (خاصة من قِبل الداويين Daoists[(١)])، إلا أنه بالنسبة لكونفوشيوس كان يعني في المقام الأول «طريق **الحكماء**»، هؤلاء الحكّام القدامى في الأزمنة المثالية السابقة[(٢)]. يرتبط المفهوم

(١) التقليد الداوي أو الطاوي هو أحد المذاهب الدينية الخمسة المعترف بها رسميًا في الصين الآن، وهي منسوبة إلى الداو أو الطريق لأنها تعتبر الحقيقة المطلقة هي الطريق، كما سيبين المؤلف (المراجع).

(٢) يذكّرنا هذا المفهوم بالمفهوم العربي القديم «السُنّة»، الذي تمثّل في أفعال أجداد العرب المقدسين في القبائل (حتى وإن نُسيت أسماؤهم)، وعملهم يمثل تشريعًا بحد ذاته، وقد وظف الإسلام هذا المفهوم في شخص النبي صلى الله عليه وسلم وتصرفاته القائمة على الوحي (المراجع).

الكونفوشيوسي عن الطريق ارتباطًا وثيقًا بمفهوم السماء من حيث أنه ينطوي على مسار السلوك القويم. وعلى الرغم من صعوبة التمييز، إلا أنه يمكن معرفة طريق السماء بالأفعال السابقة للحكماء. ففيما يتعلق بالحكيم ياو Yao، ورد عن كونفوشيوس قوله «كان ياو عظيمًا بالفعل كحاكم! يا له من عالي المقام! إن السماء هي العظيمة وكان ياو يتمثل بها، وكان فائقًا لدرجة أن عامة الناس لم يكونوا قادرين على تسمية فضائله» (VIII.19). ووفقًا لذلك، أصبح الحكماء القدامى – الذين اقتدوا بالسماء – نماذج للطريق إلى الكمال البشري في الحاضر، والطريق الذي يجب أن يتبعه كل الناس (VI.17). في النهاية هناك ثلاثة أشياء ذات صلة تستحق التبجيل وفقًا لكونفوشيوس. فقد ورد أنه قال: «إن النبيل يقف في حالة من الرهبة أمام ثلاثة أشياء: مرسوم السماء، والرجال العظماء، وكلام الحكماء» (XVI.8).

نظرية الطبيعة البشرية

يبدو أن كونفوشيوس كان متفائلًا جدًا بشأن الإنجازات البشرية المحتملة. في الواقع هدف الكثير من الفلسفة الصينية هو مساعدة الناس على أن يصبحوا حكماء. وقول كونفوشيوس إنّ: «السماء هي مبدعة الفضيلة التي في داخلي» يوضح اقتناعه بأن البشر يمكنهم الوصول إلى الحقيقة المطلقة لأخلاق السماء. إذ بالنسبة لكونفوشيوس من الممكن أن يكون كل شخص حكيمًا، ويُعرَّف الحكيم بأنه الشخص الذي يتصرف بإحسان شديد (VI.30). أي: أن جميع البشر لديهم القدرة على غرس الفضيلة وتحقيق الانسجام مع مرسوم السماء. ويشير كونفوشيوس إلى أن نتيجة اتباع طريق السماء هي التجربة

الذاتية للفرح. ومع ذلك، فإن التفاؤل بشأن الإمكانات البشرية ليس هو نفسه التفاؤل بشأن الحالة الفعلية للشؤون الإنسانية. ويقرّ كونفوشيوس بحقيقة أن الحكيم هو كائن نادر جدًا: «لا أمل لي في مقابلة حكيم» (VII.26). على الرغم من أن جميع البشر هم حكماء محتملون، إلا أن تحقيق هذا الإمكان غير شائع في الواقع. إذ يعيش معظم البشر في حالة بغيضة.

ما الذي يجعل الحكماء المحتملين عرضة للتضليل؟ قال كونفوشيوس القليل جدًا عن الطبيعة البشرية، ما جعل تليمذه تزو-كونغ Tzu-kung أن يقول «يمكن للمرء أن يسمع عن إنجازات المعلّم، ولكن لا يستطيع المرء سماع آرائه حول الطبيعة البشرية وطريق السماء» (V.13). وقد سمح هذا الفقر في عباراته عن الطبيعة البشرية بتطور نظريات متباينة على نطاق واسع في الكونفوشيوسية اللاحقة. وعلى الرغم من عدم وجود عبارات صريحة عن الطبيعة البشر لكونفوشيوس، إلا أنه يتضح من أقواله أنه في مجالات معينة من الحياة يمارس البشر حرية الإرادة. فعلى الرغم من أننا لا نتحكم في قدَرنا – لا يمكننا مثلًا تحديد وضعنا الاجتماعي أو أعمارنا – إلا أننا أحرار في رفض أو اتباع الأخلاق والسلوك السليم. أي أننا لدينا القدرة على الامتثال لمرسوم السماء أو مقاومته، مصدر الفضيلة. وبينما يقرّ كونفوشيوس بأن البشر ليس لديهم خيار معتبر فيما يتعلق بظروف الحياة التي يعيشونها، إلا أنه شدد على أن لدينا خيارًا بشأن كيفية العيش في أي موقف معين.

على الرغم من أن كونفوشيوس لم يحدّد الطبيعة البشرية بأي تفصيل، إلا أنه أصر على أن جميع البشر متماثلون في الأساس. فنحن

لا نصبح مختلفين إلا بسبب طرقنا المختلفة في الوجود، فيقول: «الناس بطبيعتهم قريبون من بعضهم البعض، ويتباعدون نتيجة الممارسة المتكررة» (XVII.2). وما يعنيه هذا، من بين أمور أخرى، هو أن البشر مرنون للغاية. فبإمكاننا أن نصبح أي شيء تقريبًا. نحن غير متحققين بالكامل، وقابلين للتأثر، ونحتاج إلى قولبة مستمرة لتحقيق حدّنا المطلق من الكمال الأخلاقي. ووفقًا لعلماء الاجتماع وعلماء النفس المعاصرين يبدو أن كونفوشيوس يقترح أن بيئتنا وطرق وجودنا يحددان بشكل كبير شخصيتنا، وبالتالي اهتم اهتمامًا عظيمًا بالشخصيات النموذجية –الحكماء–، والدور الذي يؤدونه في تشكيل الحياة الإنسانية المثالية. إن الحياة البشرية بدون ثقافة مصنوعة بعناية تنتج نتائج كارثية. وسوف نتناول الحالة التابعة للظروف الاجتماعية الإشكالية في القسم التالي.

تجدر الإشارة إلى مسألتين إضافيتين فيما يتعلق بآراء كونفوشيوس عن الطبيعة البشرية:

الأولى: الشخصية الأخلاقية المثالية لكونفوشيوس هي: «النبيل» (جونزي junzi). وهذا اللفظ مذكّر بالتأكيد. وبينما يمكن استعمال اللفظ بطريقة تشمل كلا الجنسين، من الواضح أن كونفوشيوس استخدم اللفظ بطريقة واحدة. ولم يتحدث كونفوشيوس عن النساء كثيرًا، وعندما يتحدث عنهن فإنه يفعل ذلك في كثير من الأحيان بألفاظ سلبية. فمثلًا في أحد المواضع يجمعهن مع «الرجال الصغار»، ويحذر من أنه في منزل المرء «يصعب التعامل معهما» (XVII.25). الثانية: على الرغم من أن كونفوشيوس يخبرنا أن الطبيعة البشرية موحدة في الأساس، إلا أنه لا يوضح ما إذا كانت هذه الطبيعة جيدة أو سيئة

بحاجة إلى إصلاح جاد. وقد أدى افتقاره إلى التحديد في هذه القضية إلى الكثير من الجدل الساخن في الكونفوشيوسيسة اللاحقة. وسوف نرى ما قاله اثنان من كبار المفكرين في التقليد الكونفوشيوسي بشأن هذه المسألة المهمة في القسم الأخير من هذا الفصل.

التشخيص

على الرغم من أن أقوال كونفوشيوس هي في الغالب إرشادية، إلا أنها تعطي مؤشرًا واضحًا لما هو خطأ في الحياة البشرية. بشكل عام الحالة الإنسانية هي حالة الخلاف الاجتماعي الذي تسببه الأنانية والجهل بالماضي. وربما على نحو أوجز، البشر بعيدون عن مرسوم السماء. وبالتالي فإن التفاعل البشري يشوبه الصراع، والحكام يحكمون قاصدين فقط تحقيق مكاسب شخصية، ويعاني عامة الناس من أعباء غير عادلة، والسلوك الاجتماعي بشكل عام تحدده الأنانية والجشع. هذه هي الحالة الكئيبة للبشر.

ما هي أسباب هذه الظروف المؤلمة؟ يمكن تمييز خمسة أسباب على الأقل في كتاب التعاليم: (١) ارتباط الناس **بالربح**، و(٢) افتقار المجتمع إلى مراعاة **بر الوالدين**، (٣) عدم الثقة بالصلة بين الكلمة والفعل، و(٤) أن يسود الجهل بطرق الحكماء، و(٥) غياب الإحسان في العلاقات الإنسانية. ودعونا نفحص هذه الأسباب واحدًا تلو الآخر.

قال كونفوشيوس: «إذا كان المرء يقوده الربح في أفعاله، فسيحمل الكثير من سوء الإرادة» (IV.12). أحد المبادئ المركزية في الفكر الكونفوشيوسي هو التعارض بين الصواب والربح. يقول كونفوشيوس:

«النبيـل يفهـم مـا هـو أخلاقـي والرجـل الصغيـر يفهـم ما هـو مربح» (IV.16). إن السلوك البشري العادي مدفوع باهتمام شديد بنتيجة فعل معيـن فميا يتعلق بالذات. أي: يسـأل الناس عادة: «ما الذي سـأحصل عليـه من هذا الفعـل؟»، ومن ثم يكون الهدف المشـترك في الفعل هو هـدف أنانـي. والفرد ينفذ الأفعال بشـكل عام لزيادة ثروته أو سـلطته. وهـذا ما يعنيه كونفوشـيوس بالفعل الذي يقـوده الربح. وحتى لو فعل الشـخص مـا هو صواب، فإنه إذا كان غرضـه غير أخلاقي – لنقل مثلًا أن يكتسـب منزلـة اجتماعية معينة – فإنه لا يـزال مقادًا بالربح. ويحذر كونفوشـيوس قائـلًا: «إنه لأمر مخز أن تجعل الأجـرة هدفك الوحيد» (XIV.1). ونظـرًا لأنـه كان يعتقـد أن الأخلاق لا بد أن تكون المرشـد الوحيـد لـكل الأفعال، أكّد على أن الفعل الذي يقـاد بالربح يؤدي إلى ظـروف غير أخلاقيـة وتنافر اجتماعي؛ حيث ينشـغل كل الناس بأنانية بأنفسـهم فقـط. والمصالح المادية المسـتمدة من العمل الاسـتثماري ليسـت سـيئة في حد ذاتها، وإنما الوسـائل التي تتحقق بها ذات أهمية جوهرية بالنسبة لكونفوشيوس. فهو يقول: «الثروة والمكانة المكتسبة بوسائل غير أخلاقية لا علاقة لي بها مثل الغيوم العابرة» (VII.16).

إن السلوك البشري الأناني المدفوع بالمنفعة الشخصية يعني ضمنًا عـدم الاحتـرام الحقيقـي للآخريـن فـي مجتمـع معيـن. وبالنسـبة لكونفوشـيوس يكشـف عدم الاحترام هذا عن علاقـات غير صحيحة داخـل الأُسـر، ما يدل بدوره على الافتقار إلـى ضبط النفس. ويحدث هـذا لأن الأفـراد قـد فقدوا أسسـهم الأخلاقية، الأمر الـذي يؤدي إلى مشـاكل في الأسـرة، التي هي أسـاس المجتمع الصالح. وبهذا المعنى فإن الكونفوشيوسية هي إلى حد كبير تقليد للقيم الأسرية، والعلاقات

هـي محـور الحياة الطيبة. وسـيكون الابن الذي لا يعـرف كيف يعامل والده باحترام مواطنًا فقيرًا جدًا. وبالتالي فالأفراد الفاسـدون الذين لـم يغرسـوا الفضيلـة الشـخصية اللازمـة للعلاقـات الأسـرية الصحيحـة سينشـرون الإرادة السيئة في المجتمع. من ناحية أخرى «من النادر أن يكـون لـدى الرجـل الـذي كانت شـخصيته جيـدة كابـنٍ، وكان مطيعًا كشابٍ؛ ميول إلى الاعتداء على من هم أرفع منه مقامًا» (I.2). ولذلك فكون الفرد شـخصًا أخلاقيًا – «نبيلًا» (جونزي) – هو أمر يعتمد على العنايـة بواجبـه الفـردي، وبـر الوالدين أو احتـرام كبار السـن له علاقة كبيرة بهذا الأمر.

هناك مشكلة أخرى لاحظها كونفوشيوس وهي حقيقة أنه غالبًا ما يكـون هنـاك فرق بين ما يقال وبيـن ما يُفعل: «اعتدتُ أن أثق في أفعال الرجـل بعد الاسـتماع إلى كلماتـه، والآن بعد أن اسـتمعت إلى كلامه أستمر في مراقبه أفعاله» (V.10). ويدرك كونفوشيوس أن الناس غالبًا ما يكونون غير جديرين بالثقة. وبدون ارتباط مباشر بين القول والفعل، لا يوجـد أسـاس للثقـة؛ لأن الثقة تقـوم على فرضية أن ما يقال سـوف يُفعـل. وبـدون هـذه الثقة الأساسـية يفقـد الأفـراد القدرة علـى تمثيل أنفسـهم بصـدق والاعتمـاد على الآخرين بـأي درجة من الثقـة. وتبعًا لذلك، يفقد المجتمع أساسه.

إن الجهل الماضي هو أيضًا سبب رئيس لحالة الإنسان المزعجة. وما يِعنيه كونفوشيوس على وجه التحديد بهذا هو عدم الدراية بطريق الحكمـاء. لقد أشـير سـابقًا إلـى أن الحكمـاء ينمذجون حياتهـم وفقًا للسـماء، وبالتالي يؤسسـون نموذجًا لمسار الكمال الأخلاقي. وبدون معرفة الناس بطريق الحكماء ينقطعون عن البصيرة الأخلاقية للماضي.

وفي هـذه الحالـة يصبحـون ضاليـن أخلاقيًا ومنكبيـن علـى الأفعال الخاطئـة. لقـد كان لـدى كونفوشـيوس قـدر كبيـر من الإيمـان بطريق الحكماء لدرجة أنه قال: «لم يعش عبثًا من يموت في اليوم الذي أُخبر فيه بالطريق» (IV.8).

إن أهم فضيلة يمكن أن يمتلكها الإنسـان بالنسـبة لكونفوشـيوس هـي الإحسـان، أو ريـن ren. وتجسـيد الإحسـان هـو تحقيـق الكمال الأخلاقي. وتُمثّل هذه الفكرة الكونفوشيوسية المركزية بحرف صيني يُشـرح تصويريًـا بأنـه يتكـون مـن جزأين: عنصـر «الإنسـان»، وعنصر «الاثنين two». أي: أنه يمثل شـخصين يقفان معًا في انسـجام. فالخير في جوهره مرتبط بالعلاقات الإنسانية. ورأى العديد من العلماء أن من الأفضـل ترجمة كلمة رين ren إلـى الإنجليزية بكلمة «رحابة الصدر-للإنسـان human-heartedness» أو «رحابـة الصدر»- ؛ بغض النظر، فـإن الريـن مصطلح أخلاقي واسـع النطاق يمثل قمة الامتياز البشـري بالنسبة لكونفوشيوس. ووفقًا له فإن هذا الامتياز هو بالتأكيد في متناول البشـر: «قال المعلّم: «هل الإحسـان بعيد حقًا؟ لا، فبمجرد أن أرغب فيـه أجده أمامـي»». إذن جوهر الإنسـان الكامل هو القلب المحسِـن. ويذكـر كونفوشـيوس أن هـذه الفضيلة نادرة جدًا فـي العالم، إذ يقول: «لـم أقابـل مطلقًا رجلًا يجـد الإحسـان جذابًـا» (IV.6). ولذلك يحل الصراع محل الانسجام الاجتماعي.

الوصفة العلاجية

إن الوصفة الكونفوشيوسـية لأمراض الوجود الإنسـاني تقوم على التهذيب الذاتي. فعندما سُـئل كونفوشـيوس عن الرجـل المثالي قال:

«إنه يهذّب نفسه وبالتالي يحصد السلام والأمن للناس» (XIV.42). والحاكم المثالي بالنسبة له هو الذي يحكم بالنموذج الأخلاقي الشخصي. ولكن ما معنى تهذيب الذات في هذا السياق؟ يمكن أن نجد إجابة هذا السؤال باستكشاف الحلول المقترحة للأمراض الخمسة الموضحة في القسم السابق.

اقترح كونفوشيوس للتغلب على الميل البشري للتصرف المنشغل بالمنفعة أنه «لا تتصرف من أجل شيء». وعلى وجه التحديد، يتضمن هذا القيام بما هو صواب لمجرد أنه حق أخلاقي وليس لأي سبب آخر. بالنسبة لكونفوشيوس الكفاح الأخلاقي هو هدف في حد ذاته؛ فمن خلاله يحقق المرء اتحاد الإرادة بمرسوم السماء. والعمل من أجل القيام بما هو صواب، وليس من أجل ما هو مربح، يمكن أن يكون بمثابة درع ضد خيبات الأمل في الحياة. إن حالة الإحسان تتميز بالصفاء الداخلي ورباطة الجأش واللامبالاة بالأمور المتعلقة بحسن أو سوء الحظ التي ليس للإنسان تحكم مباشر فيها. والاستقامة أجرها في ذاتها، فهي مكافأة سعيدة تتجاوز أي منزلة اجتماعية معينة. وحتى لو لم تُقدَّر جهود المرء، فإن باتباع المرء مبدأ «لا تتصرف من أجل شيء» لن يشعر بالاستياء أبدًا. «أليس من النُبل عدم الاستياء عندما لا يقدّر الآخرون قدراتك؟» (I.1). علاوة على ذلك، يحفز هذا المبدأ المرءَ على مواصلة العمل من أجل الاستقامة في عالم لا يقدّرها. ويصف كونفوشيوس نفسه بأنه «يواصل العمل نحو هدف يعرف أن تحقيقَه ميؤوس منه» (XIV. 38). إن الإيمان بطريق السماء لا يعتمد على النتائج داخل العالم الاجتماعي، أي: المنزلة والتقدير. تذكّر أن كونفوشيوس نفسه فشل في الحصول على منصب سياسي من شأنه أن

يمنحه التقدير من الآخرين، ويسمح له بأن ينقل أفكاره إلى حيز التنفيذ. ويقول في كتابه «التعاليم» أن على الرجل أن يسعى للدخول في السياسة فقط؛ لأنه يعرف أن هذا صواب، حتى عندما يدرك جيدًا أن مبادئه لا يمكن أن تسود (XVIII.7). ويتعلق هذا بمفهوم القدَر الذي نوقش في القسم الأول من هذا الفصل. فالنجاح الاجتماعي مسألة قدَر؛ ولذلك يخلص كونفوشيوس إلى أنه من غير المجدي السعي إليه. ومع ذلك، فإن النزاهة الأخلاقية تقع تحت تحكم المرء، وهي في الحقيقة الشيء الوحيد في الحياة الذي يستحق السعي إليه. يمكن للمرء أن يكافح لفهم طرق السماء، لكن من الواضح أنه يجب على المرء أن يتصرف بطريقة إنسانية مهما كان ما ترسله السماء. مرة أخرى، تهذيب الذات هو الهم، وليس التقدير الاجتماعي. «النبيل ينزعج من افتقاره إلى القدرة، وليس من عدم تقدير الآخرين له» (XV.19).

إن غرس الذات كعضو صالح في أسرة هو وصفة أخرى من وصفات كونفوشيوس من أجل مجتمع منسجم. وقد اعتقد أن كون المرء عضوًا جيدًا في الأسرة له تأثير هائل يتجاوز حدود أسرة المرء المباشرة، إذ يقول «ببساطة بأن يكون الرجل ابنًا صالحًا وودودًا لإخوته يمكن أن يؤثر على الحكومة» (II.21). فالتحول الاجتماعي يبدأ بالتهذيب الذاتي داخل بيئة الأسرة، ثم ينتشر مثل التموجات التي يسببها إلقاء حصاة في بركة مستقرة. ولا بد من توسيع القواعد والعلاقات التي تحكم الأسرة لتشمل المجتمع بأسره. ويجب أن يكون الإحسان تجاه الأشخاص الخارجيين عن الأسرة امتدادًا للحب الذي يشعر به المرء تجاه أفراد أسرته. وأهم علاقة على الإطلاق بالنسبة لكونفوشيوس هي العلاقة بين الابن ووالده، وعندما سُئل عن

بر الوالدين نصح فقال: «امتثل دائمًا» (II.5). ومع ذلك، إذا شعر الابن حقًا بأن الأب مخطئ أو أن أوامره تتعارض مع الرين، فإن كونفوشيوس ينصح الابن بأن يعارضه برفق (IV.18). إن الأسلوب الذي يكرم به الابن الصالح أباه هو اتباع طرقه، و«إذا لم يُحدث الابن [بعد وفاة والده]، لمدة ثلاث سنوات، أي تغيير في طرق والده، يمكن أن يقال إنه ابن صالح» (I.11). وهذا بالطبع يعتمد على الصفات الفاضلة للأب. ويصر كونفوشيوس على أن والد الأسرة، أو بالتبعية إمبراطور الدولة، يجب أن يحكم بنموذج أخلاقي: «إذا أسّستَ نموذجًا بكونك على حق، فمن يجرؤ على البقاء على الباطل؟» (XII.17).

سُئل كونفوشيوس ذات مرة عن أول شيء سيقوم به إذا كُلِّف بإدراة الدولة فأجاب: «إذا كان لا بد من تقديم شيء على شيء، فربما المقدَّم هو تصحيح الأسماء» (XIII.3). وتصحيح الأسماء يعني أن هناك موافقة بين الاسم والواقع. وهذا التصحيح ضروري لأنه بدون الموافقة بين الاسم والواقع، أو بين القول والفعل، تضيع أمور مهمة. إذ بالنسبة لكونفوشيوس، يحمل الاسم بعض التضمينات التي تشكّل جوهر الشيء المسمَّى[(١)]. على سبيل المثال، عندما سأله دوق عن الحكم الجيد أجاب: «ليكن الحاكم حاكمًا، والمحكوم محكومًا، والأب أبًا، والابن ابنًا» (XII.11). فمفهوم الأب، مثلًا، كما رأينا للتو، هو أكثر من مجرد اسم بيولوجي. حيث يشير الاسم إلى بعض المواقف والمسؤوليات الأساسية للوجود المتجانس. علاوة على ذلك، بدون الارتباط بين الكلمة والواقع، لا توجد ثقة أصيلة. هذا هو تعريف

---

(١) وهذه السمة من السمات العامة للشعوب القديمة، فالاسم ليس مجرد علامة على الشخص، بل يمثل الشخص نفسه بتاريخه وتاريخ أجداده (المراجع).

الكذب. وبعد سماع الدوق قول كونفوشيوس حول الحُكم الجيد صاح قائلًا: «عظيم! حقًا إذا لم يكن الحاكم حاكمًا، والمحكوم ليس محكومًا، والأب ليس أبًا، والابن ليس ابنًا، فإنه حتى إذا كان هناك حبوب فهل سآكلها؟». أي أن كلمة «حبوب» وتوفر الحبوب هما شيئان مختلفان. وإذا لم يكن هناك ارتباط بينهما، فقد يشعر المرء بالجوع بسبب وجود مخزن حبوب مغلق أو فارغ. إن الكلمات سهلة الإنتاج، وإذا استخدمها شخص أو حكومة لإخفاء الحقيقة فستحدث الفوضى الاجتماعية. فالثقة هي عنصر حاسم في كل تفاعل اجتماعي يمكن الاعتماد عليه. ولذلك، فإن الرجل النبيل المهذِّب لنفسه هو «الموثوق في كل ما يقول» (I.7) و«يجعل أقواله أفعالًا» (II.13).

إن الترياق المضاد للجهل بالماضي المشار إليه في القسم السابق هو الدراسة. فالكونفوشوسية تقليد مدرسي. وتُعرف في الصين باسم المدرسة رُو Ru – اللفظ رُو يعني «الدّارس» –، وهذه المدرسة مسجلة في المصادر الصينية على أنها المدرسة التي تبتهج بدراسة الكلاسيكيات الستة. ومن هذا يتضح أن كونفوشيوس قد ركّز تركيزًا كبيرًا على التعلم. وقد نصح بأن على المرء «أن يكون لديه إيمان راسخ بأن يكرس نفسه للتعلم، وأن يصمد على الطريق الصحيح إلى الموت» (VII.13). لكن ما هو محتوى هذا التعلم الذي يسمح للفرد بالصمود على الطريق الصحيح؟ يتضح من تمثيل الكونفوشيوسية المذكور للتو أن محتوى التعلم الكونفوشيوسي هو الكلاسيكيات، وهي مجموعة من الكتب التي تشكّل الإرث الثقافي للماضي. والأهم بالنسبة لكونفوشيوس أن الكلاسيكيات تعبّر عن طريق الحكماء، وبالتالي تمنح الوصول إلى السلوك النموذجي الذي يؤدي إلى الكمال

الأخلاقي. ولهذا السبب، يُفهَم أن دراسة الكلاسيكيات عنصر حيوي في تحقيق الامتياز ومشروع مقدس يوسّع طبيعة المرء. وهي أيضًا جانب مهم من جوانب الحُكم الرشيد: «عندما يجد التلميذ أنه يستطيع التعامل مع ما يتجاوز مهامه الدراسية فإنه يتولى منصبًا» (XIX.13).

يُعرَّف الامتياز وفقًا للتقاليد الكونفوشيوسية بأنه بالأساس تجسيد الإحسان (رين). وتشكّل الطريقة التي يجسد بها المرء الإحسان آخر الحلول الخمسة التي نستكشفها. وتتضمن هذه العملية في الحقيقة ثلاثة عناصر: التمسك بالإحسان في كل الأوقات مع اتباع «القاعدة الذهنية» وإقامة «**الطقوس**».

يقول كونفوشيوس: «إن النبيل لا يتخلى عن الإحسان أبدًا، ولو كان التخلي بقدر الوقت الذي يستغرقه تناول وجبة» (IV.5). وهذا يعني أن على المرء أن يعي دائمًا الإحسان في كل ما يفعل. والهدف الكونفوشيوسي هو السماح للإحسان بأن يكون له الكلمة الأخيرة في جميع جوانب الحياة؛ لأنه الفضيلة الكاملة التي تدل على مرسوم السماء. وقد وصف كونفوشيوس نفسه في «التعاليم» بأنه الشخص الذي تمسّك بالصواب والإحسان في جميع الأوقات (VII.4). لكن كيف يمكن للمرء أن يعرف ما الذي يشكّل الإحسان؟

تتمثل ممارسة الإحسان في التفكير المتوازن في الآخرين وفي النفس. ويُحدَّد أحد مقاييس مراعاة الآخرين بالمعاملة التي يرغب المرء أن يعامَل بها. يقول كونفوشيوس: «الرجل المحسِن هو الذي يساعد الآخرين في أن يتخذوا الموقف الذي يريد أن يتخذه لنفسه» (VI.30). وبعبارة أخرى، هذه هي القاعدة الذهبية: «افعل للآخرين ما كنت ستفعله لنفسك». ينص كونفوشيوس أيضًا على هذه القاعدة

بصورة النفي. فعندما طُلب منه تعريف الإحسان قال: «لا تفرض على الآخرين ما لا تريده أنت لنفسك» (XII.2). إذن بالمعنى العام تصبح الذات مقياسًا للسلوك اللائق. لكن ليس هذا هو كل ما لدى كونفوشيوس ليقوله عن السلوك الممتاز. فحتى لو كان قلب الشخص مستقيمًا، من الممكن الإساءة للآخرين بسبب نقص المعرفة بما هو السلوك المناسب في موقف معين. فالمعرفة عنصر أساسي في الفعل الأخلاقي. وبالتحديد بالنسبة لكونفوشيوس، فإن هذا يعني معرفة السلوك الصحيح طقسيًا، أو الطقوس (لي Li). وهي تتكون من لوائح تحكم الفعل في كل جوانب الحياة، وكذلك الانضباط الطقسي، مثل: تقديم القرابين للأسلاف. وهدف الطقوس هو تعليم الأفراد كيفية التصرف؛ ولذلك فهي عنصر جوهري في التربية الأخلاقية. وتكون معرفة الطقوس بمثابة مرشد للفعل يتجاوز الآداب العامة المستمدة من اعتبار الذات مقياسًا من مقاييس السلوك. وأخيرًا يجب أن تكون المصلحة الذاتية مسخّرة للطقوس من أجل تحقيق الكمال الأخلاقي. فيقول كونفوشيوس: «إن العودة إلى إقامة الطقوس بالتغلب على الذات يشكّل إحسانًا» (XII.1). وبمراعاة الشخص لهذه القواعد هو يتجاوز مصلحته الذاتية. إن الطقوس هي مجموعة من القواعد المستمدة من الرؤى الأخلاقية السابقة وتوجّه الفعل نحو الكمال. فما هو الشيء الذي تقوم عليه هذه الطقوس، وكيف يعرفها المرء؟ إنها تقوم على الكلاسيكيات، ويتعرف عليها المرء بالدراسة. وبالتالي أصبح الترابط البيني لأفكار كونفوشيوس مفهومًا. يتحقق الكمال الأخلاقي، أو الإحسان، باتباع الطقوس المعروفة، التي تُعرَف بدراسة الكلاسيكيات، وتعبّر عن طريق السماء كما يجسده الحكماء.

لعل أهم مقطع من كل المقاطع المدونة في كتاب التعاليم هو المقطع الذي يشير بإيجاز إلى طريق الكمال كما هو مفهوم في الكونفوشيوسية المبكرة: «قال المعلِّم: «في عمر الخامسة عشر كنت أرغب بشدة في التعلم، وفي الثلاثين اتخذتُ موقفي، وفي الأربعين تحررت من الشكوك، وفي الخمسين فهمت مرسوم السماء، وفي الستين أصبحت أدرك بسرعة، وفي السبعين اتبعت رغبة قلبي دون أتجاوز الحدود» (II.4). هنا يقول كونفوشيوس أنه في سن الخامسة عشر بدأ دراسة جادة للكلاسيكيات. وأتاح له ذلك الوصول إلى معرفة الحكماء، وبالتالي أصبح واعيًا بالطقوس، والشكل المؤسسي لسلوك الطقوس المثالي. وفي سن الثلاثين، كان قادرًا على اتخاذ موقف من الطقوس أو ممارسة السلوك السليم للطقوس. وبممارسة الطقوس انتقل في سن الأربعين من مجرد إقامة الطقوس إلى الفهم الحقيقي للطقوس. وأدى هذا إلى النتيجة المصاحبة له وهي فهم قانون السماء بعد أن بلغ الخمسين. وفي الستين شعر باتحاد إرادته مع مرسوم السماء بحيث أنه عندما بلغ السبعين كان قادرًا على اتباع رغبته الخاصة – الآن في انسجام مع مرسوم السماء – ونتيجة لذلك تصرف عفويًا بإحسان تام.

يشار هنا إلى مسار الخلاص للفعل النموذجي. فالحكماء بصفتهم كائنات مثالية يتصرفون طبيعيًا بإحسان. وإحسانهم هو التعبير الخارجي عن حالة داخلية مثالية. وعلى هذا النحو تصبح أفعالهم المحسِنة نماذج للكمال ومن أجل الكمال للكونفوشيوسيين الذين يرغبون في تحقيق الحالة التي حققها الحكيم. مرة أخرى نقول إن طريق الحكماء موجود في الكلاسيكيات؛ ولذلك كان هذا الاهتمام الكبير من التقليد

الكونفوشيوسي بالدراسة. فما يؤديه الحكماء بشكل طبيعي يصبح نموذجًا للتهذيب الذاتي الواعي الذي يقود إلى الكمال الأخلاقي. ويُمثِّل الفعل التهذيبي في التقليد الكونفوشيوسي على أنه الطقوس (لِي). من وجهة نظر مراقب خارجي تبدو الأفعال المحسِنة الطبيعية للحكيم والشخص الذي يدرّب نفسه ويتبع الطقوس هي نفسها، لكن الدافع الداخلي مختلف. فسلوك الحكيم هو التعبير الطبيعي عن حالة الكمال الداخلية، أما سلوك الشخص الذي يدرّب نفسه فيكمن في أفعال مدروسة – الطقوس – تقتدي بإحسان الحكماء. ومع ذلك، فإن الهدف من العمل التدريبي هو تحقيق حالة يصبح فيها الفعل الأخلاقي المثالي طبيعيًا وعفويًا. وهذه هي حالة «النبيل» التي يقال إنها حدثت لكونفوشيوس في نهاية حياته. يعبّر الحكماء عن الكمال الأخلاقي طبيعيًا، في حين أن النبيل يحقق الكمال بأن ينمذج حياته عمدًا بسلوك الحكماء. وقد تظهر أيضًا تصرفات النبيل وتصرفات التلميذ الكونفوشيوسي الذي يدرّب نفسه هي نفسها من منظور خارجي، تمامًا كما يبدو أن معلِّم الموسيقى والتلميذ المتدرب يقومان بنفس الحركات. لكن مرة أخرى الدوافع مختلفة في الحالتين. فمعلم الموسيقى يستبطن الشريط التأشيري للآلة التي يعزف عليها لدرجة أنه لم يعد واعيًا بها، أما التلميذ فلا يزال يتابع بوعي الشريط التأشيري. بالمثل، النبيل قد استوعب طريق الحكماء لدرجة أنه يتصرف الآن تلقائيًا، أما الطالب الكونفوشيوسي الذي «يشارك في الطقوس» فيتبع بوعي السلوك الصحيح الذي تمثله الطقوس. وفي كلتا الحالتين، باتباع الطقوس، يجسد كلٌّ من النبيل والطالب المجتهد الإحسانَ، الذي هو ذروة الكمال الأخلاقي.

تُنتج الكونفوشيوسية، كتقليد نموذجي، سلسلة من الفعل الأخلاقي الذي يجعل طريق الحكماء الخيّر حاضرًا لعامة الناس ويخلق أمثلة أخلاقية لأولئك الذين لا يشاركون في تقليد النخبة المتمثل في الدراسة النصية. ينبغي أن يكون واضحًا الآن أن الكمال الأخلاقي للتقليد الكونفوشيوسي يمثله الحكماء، وأن الرجل النبيل، باعتباره نموذج الكمال البشري، قد حقق الكمال الأخلاقي بدراسة الكلاسيكيات واستيعاب طريق الحكماء. ويسير الممارس الكونفوشيوسي نموذجيًا على نفس المسار. وتحل الملاحظة المباشرة للممارسين البشريين الحاضرين محل الدراسة النصية لأولئك الذين لا يستطيعون القراءة. وبقدر ما يمكن للممارس أن يجسّد الإحسان باتباع الطقوس الكونفوشيوسية يكون طريق الحكماء حاضرًا للمجتمع بأسره ليراقبه ويتبعه. وبهذه الطريقة يعود خط الكمال الأخلاقي إلى زمن الحكماء ويستمر إلى الزمن الحاضر. ويعتقد كونفوشيوس أنه إذا اتبع كل الناس هذا الطريق فإن كل فرد سيحقق الكمال، وسيتغير المجتمع جذريًا، وسيسود الإحسان.

التطورات اللاحقة

نظرًا لأن كونفوشيوس لم يوضح وجهات نظره عن الطبيعة البشرية بأي تفصيل؛ نشأ جدل كبير داخل التقليد بعد وفاته بفترة وجيزة حول السؤال التالي: هل الطبيعة البشرية في الأصل خيّرة أم شريرة؟ وقد قُدِّمت إجابات متعارضة على يد شخصيتين بارزتين في التقليد الكونفوشيوسي، فقد رأى مينسيوس Mencius (أو مينغ زي Meng-zi، ٣٧١- ٢٨٩ قبل الميلاد) ممثلًا «الجناح المثالي»: أنّ الطبيعة

البشرية خيّرة في الأصل، ورأى شون تسو Hsun-tzu (أو زونزي Xunzi، حوالي ٢٩٨ - ٢٣٨ قبل الميلاد) ممثلًا «الجناح الواقعي»: أن الطبيعة البشرية شريرة في الأصل.

وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نعطي التقليد الكونفوشيوسي بأكمله حقه هنا، إلا أن فحصًا موجزًا لهذا الجدل يمدنا بدلالة أخرى على مدى تعقيد هذا التقليد، ويضيف إلى تفكرنا العام في الطبيعة البشرية.

إن كتابات وأفكار مينسيوس تحتل المرتبة الثانية في التقليد بعد كتابات وأفكار كونفوشيوس مباشرة، ويرتبط اسمه بالخصوص بنظريته عن الخيرية الأصلية للطبيعة البشرية. وفي مجموعة أقواله المدونة في كتاب يحمل اسمه يوضح مينسيوس موقفه من الجدل بشأن الطبيعة البشرية الذي أصبح يُعتبر عقيدة للتقاليد الكونفوشيوسية ومعياريًا لكثير من الثقافة الصينية.

في كتاب «مينسيوس Mencius» يدحض مينسيوس آراء فيلسوف يُدعى كاو تسو Kao-tzu، الذي يجادل بأن الطبيعة البشرية في جوهرها ليست خيرة ولا شريرة، ومن ثم فإن الأخلاق هي شيء يجب إضافته صناعيًا من الخارج. ويرى كاو تسو أن «الطبيعة البشرية مثل المياه الدوارة. فأنت إن منحتها منفذًا في الشرق سوف تتدفق شرقًا، وإن منحتها منفذًا في الغرب سوف تتدفق غربًا. فالطبيعة البشرية لا تُظهر أي تفضيل للخير أو الشر مثلما أن الماء لا يُظهر أي تفضيل للشرق أو الغرب». ومع ذلك يصر منسيوس على أن الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة. ويرد على كاو تسو موضحًا أنه «من المؤكد أن الماء لا يُظهر أي تفضيل للشرق أو الغرب، لكن هل يُظهر نفس اللامبالاة للارتفاع

والانخفاض؟ فالطبيعة البشرية خيرة مثلما يبحث الماء عن الأرض المنخفضة، ولا يوجد إنسان غير خيّر كما لا يوجد ماء لا يتدفق إلى أسفل» (VI.A.2).

إن جوهر نظرية مينسيوس عن الطبيعة البشرية الفطرية يتعلق بفهمه لقلب الإنسان. فبالنسبة له، القلب المفكر والرحيم هو هبة من السماء (VI.A.15). وهذا هو ما يحدد إنسانيتنا الأساسية ويميزنا عن الحيوانات. وبالتحديد القلب هو حوض له أربعة اتجاهات أولية، أو «بذور»، كما يسميها منيسيوس. ويؤكد أن «الرجل لديه هذه البذور الأربعة مثلما أن لديه أربعة أطراف» (II.A.6). وإذا لم تعاق هذه البذور ورُعيت فإنها تنبت إلى الفضائل الأربعة التي تحظى بتقدير كبير من التقاليد الكونفوشيوسية، حيث تنمو الأشجار الشريفة طبيعيًا من البذور الصغيرة. وتنمو البذور الأربعة: الرحمة والعار والاحترام والإحساس بالصواب والخطأ - على التوالي - إلى الفضائل الأربعة المتمثلة في: الإحسان والطاعة وإقامة الطقوس والحكمة (II.A.6).

ويشدد مينسيوس على أن هذه البذور الأربعة «لا تُلحَم فيّ مِن الخارج؛ وإنما هي بداخلي في الأصل» (VI.6). وبالنسبة له، فإن قَلْبنا الأصلي يحدّدنا جميعًا بأننا حكماء محتملون.

ومع ذلك، يتفق مينسيوس مع العديد من فلاسفة عصره في أن البشر هم مخلوقات رغبوية؛ إذ يقرّ بأن النماء الأخلاقي يمكن إعاقته عندما لا يستخدم الشخص قلبه الرحيم ويسعى إلى غايات أنانية. والرغبة الأنانية بالخصوص قد تقهر البذور الأربعة التي تحدد مصدر طبيعتنا الأخلاقية الأسمى. لذلك من المسلّم به أن هبة القلب المفكر السماوية هشة، ويمكن أن تُفقد إذا لم تُستخدم وتُحرث. وبالطبع هذه

هي القاعدة. يقول مينسيوس: «لم تُنزل السماءُ رجالًا تختلف هبتهم اختلافًا كبيرًا، وإنما يرجع الاختلاف إلى ما تتورط فيه قلوبهم» (VI.A.7). إن هذا التورط لقلب الإنسان، بالنسبة لمينسيوس، هو مصدر كل الشرور، ومن ثم لا بد من اهتمام كبير بتغذية صفاته الفطرية بعناية؛ إذ يقول: «بوجود التغذية الصحيحة لا يوجد شيء لا ينمو، وبالحرمان منها لا يوجد شيء لا يذبل» (VI.8).

إن كل أمل للبشرية، حسب مينسيوس، يكمن في قلب الإنسان. فطبيعتنا الرغبوية هي شيء نتشاركه مع جميع الحيوانات، لكن قلبنا المفكر – الهبة الخاصة من السماء – هو الذي يجعلنا حكماء محسنين. ويقدّم مينسيوس دليلًا على الخير الفطري لدى كل الناس فيقول:

> «سبب قولي إنه لا يوجد رجل يخلو من قلب حساس لمعاناة الآخرين هو ما يلي. افترض أن رجلًا رأى طفلًا فجأة على وشك السقوط في بئر. من المؤكد أنه سيشفق عليه، ليس لأنه أراد نيل تمجيد والدي الطفل، ولا أنه رغب في كسب مدح رفقائه القرويين أو أصدقائه، ولا حتى لأنه كره صراخ الطفل» (II.A.6).

يبدو أن ما يقوله مينسيوس هنا هو أن كل شخص في هذا الموقف سيكون لديه رغبة قوية وعفوية وغير تفكرية في إنقاذ الطفل. وهذا يكشف عن دافع نقي للصلاح يتجاوز المنفعة الأنانية. لا يقول مينسيوس شيئًا عن الإجراء الذي يقوم به الشخص بعد ذلك. فقد يكون الحال هو أن ذلك الرجل المنقِذ، أثناء تفكيره بعد أن «رأى الطفل فجأة»، انخرط في حساب أفكار المصلحة الذاتية[1]، لكن

---

(١) استخدم المؤلف تعبير «حساب calculating» هنا بالمعنى الذي استخدمه به =

بغض النظر عن الإجراء التالي، فإن الدافع اللحظي المذكور في هذه العبارة هو كل ما يحتاجه مينسيوس لإظهار ما يشير إليه على أنه بذرة التراحم. فبالنسبة له هذا يثبت أن الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة وبالتالي لديها إمكانية قوية للعمل الخيري.

كان خصم مينسيوس الأقوى هو شون تسو Hsun-tzu ، وهو كاتب كونفوشيسي مهم وُلد قبل وفاة مينسيوس. يعتقد شون تسو أن عالمنا الداخلي تهيمن عليه الدوافع الديناميكية للرغبة. والمشكلة الإنسانية الأساسية وفقًا لشون تسو هي أن الدوافع البشرية الشهوانية ليس لها حدود واضحة. فقد أعطتنا الطبيعة رغبات غير محدودة في عالم محدود الموارد، ومن ثم ينشأ الصراع الاجتماعي بين البشر المتنافسين بالضرورة. ويقول شون تسو في نص ألّفه بنفسه: «يولد الإنسان برغبات، وإذا لم تُشبع بالنسبة له فلا يسعه إلا أن يبحث عن بعض الوسائل لإشباعها، وإذا لم تكن هناك حدود ودرجات لسعيه فسوف يقع حتمًا في تخاصم مع أناس آخرين» (القسم ١٩، ص٨٩).

وقد دفعه هذا الرأي إلى صياغة موقف من الطبيعة البشرية يتعارض تمامًا مع موقف مينسيوس: «طبيعة الإنسان شريرة، والخير هو نتيجة النشاط الواعي» (القسم ٢٣، ص١٥٧). كان شون تسو مدركًا جيدًا لأفكار مينسيوس، لكنه أصر على أنها خاطئة، فهو يقول: «يقول مينسيوس إن طبيعة الإنسان طيبة، وأن الشر ينشأ لأنه فقد طبيعته الأصلية. وهذا الرأي في اعتقادي خاطئ» (ص١٥٨).

= فيلسوف النفعية جيرمي بنتام، حيث زعم هذا الفيلسوف، وبعض النفعيين من بعده، أنه يمكن حساب المنفعة في كل فعل ومن ثم اعتباره أخلاقيًا (المراجع).

ويضع شون تسو نظريته عن الميول الأولية الأربعة: المنفعة والحسد والكراهية والرغبة، محل نظرية البذور الأربعة لمينسيوس، ويرى شون تسو أنها إن تُركت بحالتها الطبيعية فإنها تؤدي إلى الشرور الأربعة: الصراع والعنف والجريمة والعنف. ويصرّ على أن هذه الميول فطرية في جميع البشر، ومن ثم فإن المسار الذي يتبع طبيعتنا لا يؤدي إلا إلى الشر؛ إذ يقول: «أي إنسان يتبع طبيعته وينغمس في عواطفه سيتورط حتمًا في المخاصمة والصراع، وسينتهك أعراف وقواعد المجتمع، وينتهي به الأمر كمجرم» (ص١٥٧).

يواصل شون تسو بأن يقارن الإنسان المشبَّه بالمجرم بقطعة خشب عوجاء فيقول: «يجب أن تنتظر قطعة الخشب العوجاء حتى توضع على لوح التقويم، وتجفيفها، وإجبارها على أن تكون في شكل معين قبل أن تصبح مستقيمة؛ لأنها بطبيعتها عوجاء» (ص١٦٤).

ومن المثير للدهشة أن شون تسو متفائل بشأن الإنجازات البشرية المحتملة؛ لأنه كان يعتقد أيضًا أنه مع التعليم والتدريب يمكن أن يصبح كل الناس حكماء؛ إذ يقول: «الرجل الذي في الشارع يمكن أن يصبح يُو Yu [حكيمًا]» (ص١٦٦).

قد نسأل، ما الذي يُحوّل قطع الخشب البشرية إلى قطع مستقيمة حكيمة، أو على الأقل إلى مواطنين صالحين؟ أي: ما الذي يشكّل لوح التقويم للإنسان؟

كتب شون تسو بعد تصريحه حول قطعة الخشب العوجاء: «بالمثل، بما أن طبيعة الإنسان شريرة، فإنه يجب عليه انتظار القوة النظامية للملوك الحكماء والقوة التحويلية لمبادئ الطقوس؛ وعند

ذلك فقط يمكنه تحقيق المطلوب والتوافق مع الخير» (ص١٦٤). يؤكد شون تسو هنا القيمة المطلقة لفكرة كونفوشيوسية الأساسية، وهي أن لوح التقويم يكمن في الطقوس (لِي) أو ما يُترجَم هنا إلى: «مبادئ الطقوس». وبالنسبة له، الطقوس هي نتاج النشاط الفكري الكلّي للحكماء وتهدف إلى كبح وتوجيه رغبات البشر اللامحدودة. وعندما يقول شون تسو إن «الخير هو نتيجة النشاط الواعي»؛ فإنه يعني جهدًا واعيًا لتغيير الذات من خلال تطبيق الطقوس، تلك المبادئ التوجيهية التي وضعها وجسّدها حكماء الماضي.

من الواضح أن شون تسو مدافع عن أن الثقافة تعلو الطبيعية؛ لأن الطقوس ليست جزءًا أساسيًا من الطبيعة البشرية. فكل ما هو خير هو نتاج الجهد البشري الواعي. وحقيقة أن لدينا ذراعين هي أمر طبيعي، لكن الفضيلة لا تأتي إلا بجهد بشري دؤوب. وبالنسبة له التطبيق اليقظ للطقوس غير الطبيعية هو مفتاح تحقيق الكمال البشري. يقول: «فيما يتعلق بالطبيعة البشرية فإن الحكيم هو مثل سائر البشر ولا يتفوق عليهم، وإنما يختلف عن الآخرين ويفوقهم في نشاطه الواعي» (ص١٦١)؛ إذن الحكيم وفقًا لشون تسو هو إنسان تغيرت طبيعته جذريًا بسبب الطقوس الكونفوشيوسية.

إن التباين بين مينسيوس وشون تسو مثير؛ حيث أن مينسيوس قد اعتقد أن الأخلاق موجودة طبيعيًا في قلوبنا، أما شون تسو فقد اعتقد أنها شيء يُغرس صناعيًا من الخارج. ومع ذلك، فإننا نلاحظ اتفاقًا في أفكارهما يجعل كلًّا منهما كونفوشيوسيًا. فهما يتفقان على أن البشر عادة ما يتسببون في فوضى الأشياء، وأن الطريق إلى الحكمة يشمل الطقوس الكونفوشيوسية، أي: أنماط العمل الصحيحة القائمة على

السلوك النموذجي للحكماء السابقين. وبالنسبة إلى شون تسو تعمل الطقوس بمثابة لوح تقويم لتحويل البشر المنحرفين إلى مواطنين مستقيمين وصالحين، وبالنسبة إلى مينسيوس هي أقرب إلى مكبس المضرب المصمَّم لمنع مضرب التنس الخشبي المخزّن من الالتواء، فعلى الرغم من وجود القلب الرحيم فطريًا إلا أنه يمكن أن ينحرف إذا لم يُعزَّز بالالتزام المستمر بالطقوس. ومع أن هذين الفيلسوفين يختلفان بشدة من الناحية النظرية، إلا أنهما متفقان تمامًا من ناحية الممارسة؛ إذ يتحقق الكمال البشري بعملية دراسية متأنية واتباع الأفعال النموذجية للحكماء السابقين وتبصراتهم.

مناقشة نقدية

لعلنا نختتم هذه المقدمة للكونفوشيوسية ببعض التعليقات التي تهدف إلى إبراز بعض الانتقادات المحتملة التي أشرنا إليها بالفعل في مناقشتنا.

إن الكونفوشيوسية بجانب كونها نظامًا متجذرًا في الأخلاق العامة للقاعدة الذهبية، هي تقليد يعلّم طاعة الرؤساء. والرؤساء المعنيون هم رب الأسرة، وحاكم الدولة، والدارس الكونفوشيوسي الذي يوفّر الوصول إلى طريق الحكماء. فإذا كان أرباب الأسر وحكّام الدولة عادلين فإن الأمور تسير على الوجه الصحيح، لكن إذا كان هؤلاء الرجال غير عادلين فإن النظام بأكمله سوف ينهار تدريجيًا. وكان كونفوشيوس نفسه على دراية بهذه المشكلة، ومن ثم أصرّ على الشخصية الأخلاقية للقادة. ومع ذلك، فإن منظومته تمنح قدرًا كبيرًا من القوة لعدد قليل من الأفراد وتترك الأغلبية خاضعين.

إن الكونفوشيوسية أيضًا تقليد محافظ تمامًا يتطلع إلى الماضي من أجل الإرشاد. وقد يُنظر إلى هذا على أنه موقف يحدّ من إبداع الأفراد في الحاضر. وهو ما جعل الكونفوشيوسية هدفًا رئيسيًا للهجوم خلال الثورة الثقافية الصينية في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. علاوة على ذلك، فهي نظام يعتمد على نخبة متعلمة من الدارسين الكونفوشيوسيين. وقد نسأل: «هل يستطيع الدارسون الوصول إلى الماضي بتحرر من تصوراتهم الأيديولوجية؟».

لقد ثبت أن الكونفوشيوسية تستند إلى حد كبير على نظرية متعالية للأخلاق. ويمكن القول إن هذا الرأي هو مجرد وسيلة لمجموعة معينة من الناس لمنح امتياز خاص لوجهات نظرهم عن الأخلاق. ثم قد نسأل: «على رأي مَن تقوم الكونفوشيوسية فيما يتعلق برؤية الماضي ورؤية الأخلاق؟» يؤكد معظم المؤرخين اليوم أنه لا توجد رؤية للماضي محايدة أو غير سياسية بإطلاق. فكل التمثيلات التاريخية تنطوي على قضايا السلطة.

يبدو أن الكثير من الناس مستبعدون من المشروع الكونفوشيوسي؛ إذ يتم تمثيل عامة الناس ككتلة غير متمايزة وعديمة الكفاءة بشكل عام، وهي مشكلة أخرى من منظور الصين الشيوعية. ولا يبدو أن النساء على وجه الخصوص مشمولات في المنظومة التعليمية لكونفوشيوس، فنظرته إلى الكمال البشري هي ذكورية بكل تأكيد، وبشكل عام لا يقول شيئًا عن قدرة النساء على تهذيب الذات. وعندما يتحدث عن النساء فإنه يستخدم مفردات مهينة، ما يشير إلى أنهن بشكل عام عنيدات ومقاومات للسلطة الشرعية. وعلى الرغم من أن المسار الكونفوشيوسي نحو الكمال قد يوسّعه المدافعون عنه ليشمل

كلا الجنسين، إلا أن كتاب التعاليم يمثّل مشكلة للقراء الذين يؤمنون بالمساواة بين الجنسين.

أخيرًا انتقد فلاسفة صينيون آخرون الطبيعة البراغماتية[1] للكونفوشيوسية، مثل: الداويين Daoists أصحاب الفكر الأكثر ميتافيزيقية.

فمثلًا، انتقد الفيلسوف الداوي شوانغ تسو Chuang-tzu (أو زوانغ زي Zhuangzi) الكونفوشيوسيين لاختزالهم الواقع في الشؤون الاجتماعية البشرية فقط. ويعكس شوانغ تسو تقييم شون تسو لما هو ذو قيمة من خلال الدفاع عن أن الطبيعة تعلو الثقافة. فقد اعتقد شوانغ تسو – بصفته صوفيًا طبيعيًا على دراية باتساع الحياة في كل صورها – أن الكونفوشيوسيين انشغلوا بعالم صغير على نحو مأساوي. كما وصفهم بأنهم أناس يهتمون بإفراط بالأمور النفعية، وتصدى لهذا الانهماك بالحفاوة بفائدة عدم وجود فوائد. واقترح الداويون أيضًا أن التركيز الكونفوشيوسي على القواعد غالبًا ما يولّد معارضة ويشجّع السلوك المحظور. لكن مع مرور الوقت، أثبتت الكونفوشيوسية أنها نظام أكثر جاذبية بكثير للمفكرين الصينيين لتأسيس مجتمع بشري فاضل من جاذبية الفكر الميتافيزيقي الأكثر تجريدية للمذهب الداوي.

على الرغم من أن الكونفوشيوسية فقدت مصداقيتها في الصين في أوائل القرن العشرين بسبب انهيار النظام الإمبراطوري وكانت مرمى أساسيًا للثورة الصينية (التي اعتبرتها تمثل كل ما كان خاطئًا في النظام

(١) أي أن وصف الواقع والطبيعة البشرية غير مهم في هذا الكونفوشيوسية؛ لأنها تهتم بالنتائج وليس بتصور الواقع كما هو.
وكلمة براغماتية مشتقة من اللفظ اليوناني «براغما» الذي يعني الفعل (المراجع).

القديم)، إلا أنها شهدت نوعًا من الإحياء، خصوصًا منذ وفاة ماو تسي تونغ عام ١٩٧٦م. ومن قام بهذا الإحياء، المعروف باسم الكونفوشيوسية الجديدة، هم مجموعة من الدارسين يهدفون إلى تحديث modernize الكونفوشيوسية بدلًا من هجرها تمامًا. وينطوي التحديث على عملية تخلص من تلك الجوانب من الثقافة الكونفوشيوسية القديمة التي تُعتبر إشكالية من منظور حداثي، مثل تبعية المرأة.

ومن الشخصيات النموذجية لهذه الحركة الجديدة تو ويمينغ Tu Weiming، الأستاذ حاليًا في جامعة بكين وجامعة هارفارد الذي استكشف الفكر الكونفوشيوسي لتطبيقه في المسعى المعاصر عن طرق للعيش أكثر عدالة اجتماعيًا وانسجامًا بيئيًا. وهو يرى الكونفوشيوسية باعتبارها موردًا إيجابيًا للتفكير في طرق التغلب على الجانب المدمر للتحديث الذي يهدد المجتمعات البشرية والعالم الطبيعي. وتقدّم الكونفوشيوسية، في هذا الزي الجديد، مرة أخرى مساهمات مهمة فيما يتعلق بالقضايا الكبرى لعصرنا.

للمزيد من القراءة

النص الأساسي: «التعاليم The Analects» (وله العديد من الترجمات والطبعات). وقد اقتبسنا من الترجمة الممتازة التي أنجزها لاو D. C. Lau, Confucius: The Analects (London: Penguin, 1979). وهي نص سهل القراءة وموثوق جدًا ويتضمن مقدمة قيمة. وهناك ترجمة أخرى متاحة بسهولة وهي الترجمة التي قام بها آرثر ويلي Arthur Waley, The Analects of Confucius (New York: Macmillan, 1938; New York: Vintage, 1989).

مينسيوس Mencius: الاقتباس من ترجمة لاو D. C. Lau, Mencius (London: Penguin, 1970). وتتضمن هذه الطبعة أيضًا مقدمة ممتازة.

شون تسو Hsun-tzu: الاقتباس من الترجمة التي صنعها بورتون واتسون Burton Watson, Hsun Tzu: Basic Writings (New York: Columbia University Press, 1963).

وللمزيد عن الكونفوشيوسية انظر:

- Xinzhong Yao, An Introduction to Confucianism (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

- Paul Goldin, Confucianism (Berkeley: University of California Press, 2011).

ولاكتساب فهم أفضل لمكانة الكونفوشيوسية في الفلسفة الصينية انظر:

- A. C. Graham, Disputers of the Tao (Lasalle, IL: Open Court, 1989).

- Benjamin I. Schwartz, The World of Thought in Ancient China (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

- Philip J. Ivanhoe, Confucian Moral Self- Cultivation, 2nd ed. (Cambridge, MA: Hackett, 2000).

وللمزيد عن الكونفوشيوسية الجديدة انظر:

- Weiming, Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation (Albany: State University of New York Press, 1985).

- Stephen C. Angle, Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy (New York: Oxford University Press, 2009).

أسئلة للنقاش

١- ما هي المثل البشرية التي استند إليها كونفوشيوس؟ وما هي نقاط القوة والضعف في هذه المقاربة للأخلاق من وجهة نظرك؟

٢- إذا كان من المحتمل أن يكون كل شخص «حكيمًا»؛ فلماذا نجد الحكماء نادرين جدًا في العالم وفقًا للكونفوشيوسية؟

٣- ماذا يعني كونفوشيوس بقوله: «لا تفعل من أجل شيء»؟ وما هي فوائد هذه النصيحة التي تعود على الفرد والمجتمع؟

٤- ما هو المسار الخلاصي للعمل النموذجي للتقليد الكونفوشيوسي؟ وما هي مكوناته المختلفة وكيف يتحقق؟ هل يمكنك التفكير في أمثلة أخرى لهذه الأفعال النموذجية؟

٥- يقدّم مينسيوس وشون تسو وصفين مختلفين للطبيعة البشرية الفطرية .. ما الوصف الأدق برأيك؟ ولماذا؟

الفصل الثاني

الهندوسية الأوبنشادية: البحث عن المعرفة المطلقة

ربما يكون الفحص التمهيدي للهندوسية صعبًا جدًا نظرًا لأنها بلا مؤسس ولا نقطة بداية تاريخية ولا نص مركزي، كما نجد في معظم التقاليد الدينية الأخرى. إن الهندوسية هي تقليد متنوع للغاية يتكون من مجموعة واسعة من الممارسات والاعتقادات، الأمر الذي يجعل مهمة التعميم شبه مستحيلة. ومصطلح «الهندوسية» هو نفسه إلى حد كبير بناء غربي يهدف ببساطة إلى الإشارة إلى الدين السائد لغالبية الناس الذين يسكنون شبه القارة الآسيوية الجنوبية. ولذلك، من نواحٍ عديدة، من العبث محاولة تمثيل الهندوسية بنص واحد؛ لأنه لا يوجد نص معين مقبول على أنه موثوق لدى جميع الأشخاص الذين قد يُعرِّفون أنفسهم على أنهم هندوس، ويعتقد الكثيرون أن دينهم قائم على طريقة الفعل، وليس عل نص مكتوب. ومع ذلك، إذا كان على المرء أن يبحث عن «نص تأسيسي» لتمثيل المبادئ المهمة للفلسفة الهندوسية فإن من الاختيار الحسن أن نختار نصًا من نصوص الأوبانيشاد الرئيسية. لقد أدت مجموعة النصوص المعروفة باسم الأوبانيشاد دورًا حاسمًا في كافة جوانب التاريخ الديني الهندوسي؛ فقد حددت القضايا الفلسفية المركزية في الهند لعدة قرون وما زالت مصدرًا رئيسيًا للإلهام والإرشاد داخل العالم الهندوسي اليوم.

يتمثل أحد أهداف هذا الفصل في فهم مجموعة واسعة من الإمكانات التفسيرية التي ظهرت من النصوص الهندوسية المبكرة، ما يوضح على وجه التحديد كيف أن الممارسات المتنوعة مثل **التخلي عن العالَم** renunciation وأشكال العبادة التي تحتضن العالم نفسه باعتباره إلهًا تبررها نفس النصوص.

لقد أُلِّفت نصوص الأوبانيشاد الأقدم في شمال الهند في القرن السابع أو الثامن قبل الميلاد. ومصطلح: «الأوبانيشاد» يعني حرفيًا: «الجلوس بالقرب»، ولكنه أصبح يعني: «التدريس السرّي esoteric»؛ لأن هذه النصوص تمثل تعاليمًا سرية نقلها أساتذة التأمل المقيمون في الغابة إلى مجموعات من التلاميذ المقربين. ونصوص الأوبانيشاد التي تحتوي على فكر تأملي للغاية حول الطبيعة النهائية للحقيقة هي من بين أعظم الإبداعات الفكرية في العالم. وعلى الرغم من أن الأوبانيشاد لا تقدّم نظامًا فلسفيًا واحدًا، وإنما تسجل تأملات استشكافية ومتناقضة في كثير من الأحيان، إلا أن موضوعها العام هو نوع من الوحدة الوجودية، أي: الاعتقاد بأن كل شيء مترابط بينيًا على نحو جذري. وأقدم وأكبر نصوص الأوبانيشاد هو: « بريهاد أرانيكا أوبانيشاد للغابة Brihad Aranyaka Upanishad» («التعاليم العظيمة والسرية للغابة»).

إن هذا النص ليس من صنع مؤلف واحد، وإنما هو تجميع لعدد من المحادثات بين المعلمين والتلاميذ، ويتحدث هذا النص عن الكثير من الأمور المهمة المتعلقة بالطبيعة النهائية للعالم والهوية الحقيقية للبشر، ومن ثم يمدنا بنقطة انطلاق جيدة لبحث القضايا المهمة في الفلسفة الهندوسية.

نلاحظ في نص «بريهاد أرانيكا» بحثًا ميتافيزيقيًا متوهجًا عن الأساس المطلق للوجود كله. أحد المبادئ الفلسفية المركزية لنصوص الأوبانيشاد هو أن هناك مبدأ واحدًا موحّدًا يقوم عليه الكون بأكمله. فعلى مستوى الإدراك النهائي، وُجد أن عالم التعددية هو عالم وحدة مترابطة بينيًا. ويمكن رؤية محاولة تحديد هذا المبدأ الموحّد في فقرة مشهورة يشارك فيها الفيلسوفة غارغي فاكافنافي Gargi Va-caknavi والحكيم العظيم ياجنافالكيا Yajnavalkya (3.6)؛ إذ تفتتح غارغي تحقيقًا في الطبيعة النهائية للعالم، وتتحدى ياجنافالكيا أن يحدد أساس كل الوجود، فتسأل الحكيم: «بما أن هذا العالم كله منسوج على الماء ذهابًا وإيابًا، فعلى ماذا يُنسج الماء ذهابًا وإيابًا؟»، ويرد ياجنافالكيا في البداية بقوله: «على الهواء يا غارغي». لكن لم ترضَ غارغي عن هذه الإجابة لسؤال: «على ماذا يُنسج الماء ذهابًا وإيابًا؟»، فيقدم ياجنافالكيا إجابة مختلفة تلو الأخرى، في حين تضغط عليه غارغي لتحديد مزيد للطبقات الأساسية للواقع. وأخيرًا يكشف لها الحكيم أن الكون كله منسوج ذهابًا وإيابًا على ما يسميه: «**براهمان**». وعند هذه النقطة يَدّعي أنه لا يستطيع الذهاب أبعد من ذلك، وقد أُعلن أن براهمان هو نهاية بحث غارغي. فعلى الرغم من أن هناك موجودات أخرى قد اقتُرحت كأساس ممكن لكل الوجود (على سبيل المثال: الفراغ [4.1.1] والماء [5.5.1])، إلا أن هذه الموجودات قد رُفض اعتبارها الحقيقة النهائية والأساس المطلق لكل الوجود، وما اعتُبر كذلك هو براهمان. إذ أُعلن أن براهمان هو الهدف الأعلى لجميع

التحقيقات الميتافيزيقية: «كل التعليم الفيدي vedic الذي اكتُسب يندرج تحت عنوان: «براهمان»» (1.5.17).

إن مصطلح: «براهمان» مشتق من جذر سنسكريتي يعني: «النمو» أو «التوسع» أو «الزيادة». وعلى الرغم من أنه كان مرتبطًا في الاستخدام المبكر بالألفاظ المقدسة، إلا أنه بمرور الزمن أصبح يتطابق مع القوة ذاتها التي تدعم العالَم. وخلال زمن نصوص الأوبانيشاد استقر معناه الرئيس: «الحقيقة النهائية»، أو السبب الأوّلي للوجود، أو الأساس المطلق للوجود. وحُدِّد براهمان على أنه الجوهر الدقيق الذي يسود الكون بأسره. فهو مجمل كل الواقع، الظاهر وغير الظاهر. وهناك فقرة مشهورة أخرى من «بريهاد أرانيكا» تصور التحقيق الميتافيزيقي عن الأساس الوحدوي للوجود الذي ينتهي في براهمان (3.9). ونظرًا لأن هذه الفقرة تمدنا بنظرة متوقدة على اللاهوت الهندوسي فإننا ننقلها بالكامل.

تبدأ الفقرة بالباحث فيداغدا شكاليا Vidagdha Shakalya وهو يسأل الحكيم ياجنافالكيا عن عدد الآلهة في الوجود: «كم عدد الآلهة؟» ويجيب ياجنافالكيا في البداية بـ «ثلاثة وثلاثمائة، وثلاثة وثلاثة آلاف». ولم يقتنع فيداغدا بهذه الإجابة لذلك يتابع سؤاله على النحو التالي:

> يقول: «نعم بالطبع. ولكن في الحقيقة، يا ياجنافالكيا، كم عدد الآلهة؟».
>
> فيجيبه: «ثلاثة وثلاثين».
>
> فيقول: «نعم بالطبع. ولكن في الحقيقة، يا

ياجناڤالكيا، كم عدد الآلهة؟».

فيجيبه: «ستة».

فيقول: «نعم بالطبع. ولكن في الحقيقة، يا ياجناڤالكيا، كم عدد الآلهة؟».

فيجيبه: «ثلاثة».

فيقول: «نعم بالطبع. ولكن في الحقيقة، يا ياجناڤالكيا، كم عدد الآلهة؟».

فيجيبه: «اثنان».

فيقول: «نعم بالطبع. ولكن في الحقيقة، يا ياجناڤالكيا، كم عدد الآلهة؟».

فيجيبه: «واحد ونصف».

فيقول: «نعم بالطبع. ولكن في الحقيقة، يا ياجناڤالكيا، كم عدد الآلهة؟».

فيجيبه: «واحد».

وعندما طلب منه فيداغدا تعريف هذا «الإله الواحد»، خلُص ياجناڤالكيا إلى أنه: «يُدعى: «براهمان»».

على الرغم من أن الإله يعبّر عن نفسه بأشكال متعددة، إلا أنه في النهاية إله واحد.

هنا مرة أخرى نرى تحقيقًا فلسفيًا في الطبيعة النهائية للواقع ينتهي إلى اكتشاف المبدأ الموحّد الوحيد المسمى: «براهمان»، لكن إذا

كانت الحقيقة واحدة فكيف - ولماذا - أصبحت متعددة؟ إن قصص الخلق التي يحتفظ بها أي تقليد تخبرنا الكثير عن هذا التقليد. ونحن نجد في «بريهاد أرانيكا» وصفًا الخلق يقدم إجابات على هذه الأسئلة ويمثل نموذجًا لقدر كبير من الفكر الهندوسي.

«في البدء لم يكن هناك شيء» (1.2.1).

لكن يمكن أن تأتي أشياء عظيمة من العدم؛ لأن الكثير من التقاليد الهندوسية ترى أن الكون كله خرج من هذا العدم الأصلي. إن هذا النص يصف مثل: نظرية الانفجار العظيم الحديثة، توسعًا من نقطة الوحدة اللانهائية، نقطة أصلية بلا أبعاد. ومع ذلك، فإن هذا الوصف للخلق، على عكس نظرية الانفجار العظيم، يخبرنا عن سبب حدوث التوسع.

في البداية لم يكن هناك سوى المبدأ الوحدوي الفردي: براهمان. ومع ذلك؛ لأنه كان بمفرده كان وحيدًا، و«لا يجد أي متعة على الإطلاق» (1.4.2). وفي هذه الحالة من العزلة، أراد المبدأ شيئًا آخر فقسّم نفسه إلى قسمين: ذكر وأنثى. وانطلاقًا من الحالة الأصلية المتمثلة في الحياد المجرد، بدأ الزوج الذكر والأنثى في التفاعل جنسيًا، ومن هنا وُلد الكون بأكمله بأشكال متنوعة. وهكذا قسَّمت النقطة الأصلية للوحدة غير المتمايزة نفسها وانفجرت إلى الخارج وأنتجت العالم الهائل من الأشكال المتعددة. ويسمِّي نص «بريهاد أرانيَكا» ذلك: «الخلق القائق لبراهمان» (1.4.6).

إن هذا التقرير عن الخلق يعبّر عن الطبيعة الحقيقية للواقع والهدف النهائي للكائنات داخل هذا الواقع. وسوف تسنح لنا الفرصة للإشارة

إلى هذه القصة لاحقًا، لكن النقطة المهمة هي إدراك أنها تفسّر تعددية العالم، وفي نفس الوقت تقرّ على نحو أساسي بالترابط البيني الجذري للعالَم. إن الوحدة الأصلية لا تُفقَد أبدًا، وإنما تتخذ فقط مظهر الأشكال المتعددة.

تعترف نظرية أصل الكون هذه بأن الوحدة والتنوع يكونان معًا. والواقع الواحد يميّز نفسه بما يسميه النص «الاسم والمظهر المرئي» (1.4.7). إذن العالم الذي نختبره بحواسنا هو حقيقة واحدة، على الرغم من أنها مغطاة بمجموعة متنوعة من الأسماء والمظاهر. ويُعبَّر عن هذا بجدارة بالمقطع الشعر التالي:

«العالَم هناك ممتلئ.

والعالم هنا ممتلئ.

ويبدأ الامتلاء من الامتلاء.

وبعد أن يُملى بالكامل من الكامل:

لا يزال ممتلئًا بالكامل» (5.1.1).

لدينا هنا صورة الألوهية التي هي باطنية ومتعالية في نفس الوقت. فبراهمان ليس فقط في العالم، وإنما هو العالم، وهناك أيضًا بُعد لبراهمان يتجاوز تمامًا عالم الأشكال المتعددة. وهذا مذكور في «بريهاد أرانيكا» كتعليم متعلق بجانبين (روبا rupa) لبراهمان باعتباره له شكل وباعتباره بلا شكل: «فمن جانب هو له شكل ثابت (مورتا murta)، ومن الجانب الآخر هو بلا بشكل ثابت (amurta)» (2.3.1). فبراهمان باعتباره له شكل هو كل ما هو مصمت ومتغيّر، وباعتباره بلا

شكل هو أثيري ولا يتغير. ومن الأساليب الجيدة للتعامل مع هذه الفلسفة التأمل في المعنى المزدوج للعبارة «لا شيء أبدًا يبقى كما هو». فعالم الأشياء المحسوسة في تقلّب مستمر ويتغير دائمًا، والأشياء لا تبقى أبدًا كما هي، ومن ناحية أخرى فإن اللاشيئية التي يأتي منها كل شيء هي أبدية ولا تتغير؛ فهي كما هي من الأزل وللأبد. لكن من المهم أن نتذكر أن هذين الواقعين ليسا واقعين منفصلين، وإنما هما نفس الواقع من منظور مختلف. فعالم الأشكال يتخلله براهمان الموحّد كما يتخلل الملحُ الماء الذي يذوب فيه: «إنه يوصف كما يلي: عندما تُلقَى قبضة ملح في الماء فإنها تذوب في هذا الماء نفسه، ولا يمكن التقاطها منه بأي طريقة. ومع ذلك، إن أخذ المرء رشفة من أي موضع في هذا الماء يكون الملح موجودًا! وبنفس الطريقة يكون هذا الكائن الهائل لا حدّ له ولا حافة ويكون كتلة واحدة من الإدراك» (2.4.12).

قبل أن ننتقل إلى دراسة ما يقوله نص «بريهاد أرانيكا» عن الطبيعة البشرية يجب ذكر نقطة مهمة إضافية. تؤكد العديد من الفقرات على أن براهمان لا يمكن وصفه، وبالتالي من المستحيل تحديده. فنجد مثلًا:

> «إنه ليس خشنًا ولا ناعمًا، وليس قصيرًا ولا طويلًا، ولا دم له ولا شحم، ولا ظل له ولا ظلمة، وهو بلا هواء أو فضاء، ولا يلامس شيئًا؛ فلا يتذوق ولا يشم، ولا بصر له ولا سمع، ولا لغة له ولا عقل، وليس له نشاط ولا نَفَس ولا فم، ولا يمكن قياسه، وليس داخله ولا خارجه أي شيء، ولا يأكل شيئًا ولا أحد يأكله» (3.8.8).

إن هـذا يعنـي أن براهمـان خـارج تمامًـا عـن العالـم الـذي نختبره بحواسنا. وغالبًا ما يُعبَّر عن هذا في ذلك النص بأن براهمان «ليس هذا ولا ذاك (neti neti)».

مـن ناحيـة أخرى هنـاك فقرات تحـدِّد براهمان بأنـه كل ما نختبره بحواسنا:

«من الواضح أن هذه الذات self هي براهمان، هذه الذات المكوّنة مـن الإدراك والعقـل والبصـر والنَفَـس والسـمع، ومـن المـاء والريح والفضـاء والنـور، ومـن الرغبـة وعـدم الرغبـة، ومـن الغضـب وعـدم الغضـب، ومـن الصـلاح والفسـاد. هذه الـذات مكوّنة من كل شـيء» (4.4.5).

وتواصـل هـذه الفقرة، في تناقض مباشـر مع «ليس هـذا ولا ذاك» فتقول: «إنه مكوَّن من هذا ومكوَّن من ذاك». وقد أدت هاتان الطريقتان المختلفتـان لوصف براهمـان إلى فهم متباين للعالـم والذات، ما أدّى بدوره إلى اختلافات كبيرة في الممارسـة الدينية. وسـنعرض تفسيرين من أهم تفسيرات الأوبانيشاد في القسم الأخير من هذا الفصل.

نظرية الطبيعة البشرية

إن الإقـرار بـأن الحياة كلها مترابطة بينيًا له آثار واضحة على نظرية الطبيعـة البشـرية. وفقًـا لنص «بريهـاد أرانيكا» فإن أقرباءنا ليسـوا فقط البشر، وإنما كل الموجودات الأخرى أيضًا. يعلّم هذا النص أن الذات الأساسـية للإنسـان مرتبطـة جذريًا بجميـع الكائنات: «الـذات في كل شـيء هي ذاتك» (3.5.1)، وبالتالي الذات المطلقة – المشـار إليها في

نصـوص الأوبانيشـاد بلفـظ «أتمـان atman» – ليسـت وحدة مسـتقلة بذاتهـا تعمـل بلا اعتمـاد على الكائنـات الأخرى، وإنما هـي جزء من شبكة أكبر للواقع مترابطة بينيًا.

«إن هـذه الذات [أتمان] هي سـيد وملـك كل الموجودات. ونظرًا لأن أسـلاك العجلة الـدوّارة معقودة بمحورهـا وحوافها فكذلك ذات الإنسـان معقـودة بـكل الكائنـات، وكل الآلهة، وجميـع العوالم، وكل الأنفاس، وكل هذه الأجسام» (2.5.15).

يوضح النص بشدة أن الذات الحقّة لا تُحيي كل الكائنات فحسب، بـل لا تنفصـل عن الواقع كله (14-2.5.1). الذات هي كل شـيء، وكل شيء هو الذات.

بالطبع تُسلِّم نصوص الأوبانيشاد بأن كل ذات متغيرة ومنفصلة عن الـذوات الأخرى. أي: أن الذات باعتبارها الأنا ego (أهامكرا aham-kara) تتطابق مع الجسد وبيئته الاجتماعية، وهذه هي الذات التي نفكر فيها على الفور عندما يسألنا أحدهم عن هويتنا، وهذه أيضًا هي الذات التـي نثمّنها، ونسـعى جاهدين للحفاظ عليها. ومع ذلك، فهي ليسـت الذات المطلقة ولا الهوية الحقيقية للإنسان. إذ تُعرَّف الذات الأساسية بأنها الأتمان. وذاتنا العادية ليسـت سـوى قناع محـدود وظرفي يغطي طبيعتنا الحقيقة واللانهائية.

تشـير بعض الفقرات في «بريهاد أرانيكا» إلى أن الأتمان غير قابل للتعَريف، ويجب أن لا تُطابَق بأي شيء: «بالنسبة لهذه الذات (أتمان)، يمكـن للمـرء فقط أن يقول: «ليسـت كذا، وليسـت كـذا»؛ فالأتمان لا يمكـن فهمـه؛ لأنه لا يمكن تصـوره. وهو لا يفنى؛ لأنه لا يفسـد. ولا

يلتصق به شيء، وليس مقيدًا، ومع ذلك لا يرتجف من الخوف ولا يصاب بضرر» (3.9.28).

ومع ذلك، تُطابِق فقرات أخرى بين الأتمان وبين كل شيء: «من الواضح أن هذه الذات هي براهمان، هذه الذات المكوّنة من الإدراك والعقل والبصر والنَفَس والسمع، ومن الماء والريح والفضاء والنور، ومن الرغبة وعدم الرغبة. هذه الذات مكوّنة من كل شيء؛ ولذلك هناك قول مأثور هو: «إن الأتمان مكوَّن من هذا ومكوَّن من ذاك»» (4.4.5).

لاحظ الطبيعة المتناقضة على ما يبدو لهاتين العبارتين، التي يمكن استخدامها لدعم مفاهيم مختلفة جدًا عن الذات والعالم، وفي كلتا الحالتين يستمر النص في تعريف الأتمان على أنه الذات الخالدة غير المتغيرة، فهو: «متجاوز للجوع والعطش، والحزن والتوهم، والشيخوخة والموت» (3.5.1).

من التعاليم المركزية للأوبانيشاد أن الذات الحقيقية، أو أتمان، هي ذلك البُعد الأبدي للواقع الذي لا يختلف بطريقة ما عن الواقع الأعلى لبراهمان: «وهذه هي الذات الهائلة التي لم تولد بعد، ولا تهرم، ولا تموت، وهي الخالدة الخالية من الخوف: البراهمان» (4.4.24).

ونظرًا لأن الأتمان يُعرَّف بالبراهمان، فإنه يُعرَّف أيضًا بأنه مصدر كل أشكال الحياة، وأصل كل الوجود: «كما ينشر العنكبوت خيوطه، وكما تنبثق الشرارة من النار، فكذلك كل الوظائف الحيوية وكل العوالم وكل الآلهة وكل الكائنات تنبع من هذه الذات [أتمان].

واسمها المخفي هو: «الحقيقة التي وراء الحقيقة»؛ لأن الحقيقة تكمن في الوظائف الحيوية، والذات هي الحقيقة التي وراء الوظائف الحيوية» (2.1.19).

باختصار، يُعلِّم نص «بريهاد أرانيكا» أن النفس الجوهرية للفرد تتجاوز الفردية والقيود والمعاناة والموت.

هناك تسمية شائعة أخرى للأتمان وهي أنه: «المتحكم الداخلي» لكل أشكال الحياة (3.7.223). وترتبط هذه التسمية ربما بأبرز خاصية للأتمان التي نجدها في «بريهاد أرانيكا».

إن الأتمان ليس موضوعًا عاديًا للوعي، وإنما هو فاعل الوعي أو الشاهد الصامت للوعي. والأتمان هو العارف بكل معرفة أو «مُدرِك الإدراك».

> «ومع ذلك، عندما أصبح الكُلُّ Whole هو النفس ذاتها [أتمان]، فمن الذي يشمّها وبأي وسيلة؟ ومن الذي يراها وبأي وسيلة؟ ومن الذي يسمعها وبأي وسيلة؟ ومن الذي يحيّيها وبأي وسيلة؟ ومن الذي يفكر فيها وبأي وسيلة؟ ومن الذي يدركها وبأي وسيلة؟ وبأي وسيلة يمكن للمرء أن يدركها وهي الوسيلة التي يُدرِك بها العالم كله؟ بأي وسيلة يمكن للمرء أن يدرك المدرِك؟» (2.4.14).

إنَ الأتمان بصفته مدركًا للإدراك ليس موضوعًا للوعي، وبالتالي لا يمكن معرفته بأي طريقة عادية، لأنه يُعلَن أنه هو الوعي نفسه. على الرغم من وجود قدر كبير من التشبه بين الهندوسية الأوبانيشادية

والبوذية المبكرة، إلا أن العديد من البوذيين يميلون إلى رفض فكرة أن الوعي مطابق للنفس الجوهرية. ومع ذلك، فإن نصوص الأوبانيشاد تحدِّد أنفسنا الحقيقية على أنها تلك التي تمكّننا من أن نكون كائنات واعية، أي: الوعي الشامل.

والهدف الأساسي للأوبانيشاد هو إحداث تحول في الهوية من الأنا الزائلة المرتبطة بالجسد إلى النفس الأبدية واللانهائية التي لا تختلف عن الكُلّ، بعبارة أخرى: الهدف هو إدراك أن الأتمان هو براهمان، على الرغم من أن مهمة تحديد هذه المطابقة تُركت للكتّاب اللاحقين.

وفقًا لنصوص الأوبانيشاد فإن حياتنا الحالية هي مجرد حياة في سلسلة طويلة من الموت والولادة الجديدة؛ فعندما تنتهي حياتنا الجديدة نولد من جديد في جسد جديد: «إن الأمر أشبه بيسروع يقف على عشبة ما ويحاول الوصول إلى موطئ قدم جديد وينتصب عليه، فالنفس [أتمان] عندما تطرح هذا الجسد أرضًا وتجعله فاقدًا للوعي تحاول الوصول إلى موطئ قدم جديد وتنتصب فيه» (4.3.3)، أي: كما ينتقل اليسروع من عشبة إلى عشبة ننتقل من جسد إلى آخر. وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة اللاحقين أصروا على أن نوعًا مختلفًا من النفس يشكّل الذات الفردية التي تخضع للتناسخ، إلا أن التناسخ جرى افتراضه في نصوص الأوبانيشاد على ما يبدو.

بناء على هذا الافتراض جرى تحديد مسارين في «بريهاد أرانيكا» كخبرات ممكنة بعد الوفاة (6.2.15-16).

المسار الأول: هو مسار العودة إلى هذه الحياة؛ إذ بعد الموت

توضع جثث الناس على النار المشتعلة لحرق الجثث، والذين قدموا قرابين دينية تهدف إلى تعزيز الحياة الدنيوية يمرون إلى الدخان، ومن الدخان ينتقلون إلى الليل، وينتهي بهم الأمر في عالم الأجداد، ومن هناك ينتقلون إلى القمر، حيث يتحولون إلى المطر، ويعودون من خلاله إلى الأرض، وعند وصولهم إلى الأرض، يصبحون طعامًا، والطعام يأكله الرجل ثم يُقدَّم في النار التي تشعلها النساء، حيث يولد الناس مرة أخرى. هذه هي دورة الموت والولادة المستمرة التي تحدد الحياة لمعظم الناس. ويُقدَّم الاستمتاع بدورات الوجود على أنه أمر حسن.

أما المسار الآخر: فهو لأساتذة التأمل الساكنين في الغابة الذين حققوا أعلى مستوى من المعرفة؛ إذ بعد الموت يوضعون على نار الحرق، وينتقلون إلى ألسنة اللهب، ومنها ينتقلون إلى النهار ويصلون إلى عالم الآلهة، ومن هناك يصلون إلى الشمس. وتمثّل الشمس في كثير من الأساطير الهندوسية المدخل للخروج من هذا العالم، ويقال لنا هنا إن الذين يحققون أعلى معرفة ينتقلون من الشمس للوصول إلى عالم براهمان، الذي لا يعودون منه أبدًا إلى الحياة الدنيوية. هذا هو أحد أقدم تمثيلات الموشكا moshka، أو «التحرر» من الدورة المستمرة للموت والولادة الجديدة. على الرغم من تقديم هذين المسارين فقط على أنهما احتمالان لما بعد الموت في «بريهاد أرانيكا»، إلا أن بعض نصوص «الأوبانيشاد» المتأخرة تصر على أن مسارِ اللاعودة أسمى بكثير من مسار العودة. ووفقًا لنصوص «الأوبانيشاد» الأكثر زهدًا فإن العودة إلى هذا العالم هي دلالة على فشل المرء في تحقيق المعرفة المطلقة بنفسه. ومن ثم يُعلَن أن نوعًا خاصًا جدًا من المعرفة يمثل تتويجًا للحياة البشرية الناجحة.

التشخيص

إن المشكلة الأساسية للوجود البشري هي أننا نجهل الطبيعة الحقيقية للواقع.

«يا غارغي، بائس هو الرجل الذي يغادر هذا العالم دون أن يعرف ذلك الخالد» (3.8.10).

نرى من هذه العبارة أن كل النجاح يعتمد على معرفة براهمان الخالد، الذي نحن جزء منه، لكن من الصعب للغاية معرفته؛ لأنه «الذي يرى ولكن لا يمكن رؤيته، ويسمع لكن لا يمكن سماعه، ويفكر ولكن لا يمكن التفكير فيه، ويدرِك ولا يمكن إدراكه، وبدون هذا الخالد لا أحد يرى، ولا أحد يسمع، ولا أحد يفكر، ولا أحد يدرك» (3.8.11).

إن المرء الذي لا يعرف البراهمان الموحّد واللانهائي يدرك فقط الموضوعات العادية للوعي؛ ولذلك يعاني من مصير التماثل الكامل مع عالم فانٍ من الصور المفككة والعابرة.

«وبالعقل وحده يجب على المرء أن يراه، ولا يوجد هنا أي شيء متنوع على الإطلاق! ومن يرى هنا أي شكل من التنوع فهو من الموت إلى الموت يذهب» (4.4.19).

إن الجهل بالطبيعة الحقيقية للواقع هو بمثابة جهل بالطبيعة الحقيقية لأنفسنا، أو بعبارة أخرى: المأزق البشري يكمن في مشكلة هوية خطيرة: أننا لا نعرف من نكون حقًا. إننا نطابق أنفسنا بعالم التنوع الهائل غير المترابط في الظاهر، والمفكَّك، وليس ببراهمان الواحد.

ونحـن مخلوقـات عالقـة بـلا نهاية فـي شـخصيات محـدودة وظرفية للغاية. وبينما نحن في الواقع أقرباء للكون الهائل، إلا أننا نقضي حياتنا بحيث أن المشـاريع[١] المحدودة للأنا تستحوذ علينا وتعمينا. ونتيجة هذا هو الاغتراب عن الآخرين، وعن مصدر الحياة، وعن الواحد، بل وعن ذاتنا الحقيقية. ومن ثم تكون الحالة البشـرية تجربة متواصلة من التفـكك والانعزال والوحدة، وبالتالي تكون عوالمنا الاجتماعية مليئة بالجرائـم والصـراع العدائي، ومميزة بالإيمـان بفرديتنا، ونكون مبتلين بالقلق الوجودي المتجذر في الاستثمار في الذات المنفصلة الزائلة.

وفقًـا لنصـوص الأوبانيشـاد فإن حيـاة الفرد المنعزل ليسـت حرة، فالحياة القائمة على الاعتقاد بذات منفصلة هي حياة مشروطة ومحتَّمة بشدة. وتُعرَّف العوالم المحتِّمة في نص «بريهاد أرانيكا» بأنها **الكارما**، وهو أول نص يذكر هذا المفهوم المهم جدًا للفكر الهندوسي اللاحق. يتحـدث الحكيم ياجنافالكيا عن الكارما على النحو التالي: «ما يصبح عليـه الرجـل يعتمـد علـى أفعالـه وتصرفاته. فـإذا كانت أفعاله حسـنة فسـوف يصبح شيئًا حسـنًا، وإذا كانت أفعاله سـيئة فسوف يصبح شيئًا سـيئًا. إن الإنسـان يتحول إلى شيء حسن بالفعل الحسن ويتحول إلى شيء سيئ بالفعل السيئ» (4.4.5).

ويشار إلى الحياة البشرية العادية المميزة بالإيمان بالذات المستقلة بأنها مشـروطة بقوى تحددها أفعال سـابقة. ويتابع ياجنافالكيا فيقول:

---

(١) تَعني كلمة مشـروع project هنا أهداف المرء اليومية التي يسـعى إليها، فالنجار مثلاً مشروعه النجارة، فيسعى إلى أن يكون نجارًا ماهرًا مشهورًا وإلى التكسب من مهنته وغيـر ذلك من الأهداف المشـروعة لكنها ليسـت هي الهدف الـذي نجده في تعبير «الهدف أو الغرض من الحياة»، الذي يتضمن عادة شيئًا متجاوزًا (المراجع).

«الرجل يعزم حسب رغبته، ويفعل حسب عزمه، وما سيكون عليه هو حسب فعله». ما يعنيه هنا هو أننا مبرمَجون نفسيًا بحيث أنه في الظروف العادية يكون الفعل الحر مستحيلًا. فنحن نتصرف بدافع الرغبة، التي هي نفسها نتيجة لفعل سابق ما مسجلة في العقل اللاواعي. وتتجلى هذه الرغبة باعتبارها عزمًا على الفعل. ويترك الفعل اللاحق انطباعًا في العقل، الذي يحدد بعد ذلك طبيعة الرغبة الأخرى، أي: أصل الفعل المستقبلي؛ وبالتالي لدينا هنا تصوير للمأزق الإنساني كدائرة من العبودية النفسية. ويهدف قدر كبير من اليوغا والتأمل الهندوسيين إلى تحريرنا من حالة الوجود المحدودة والمشروطة.

الوصفة العلاجية

إن نصوص الأوبانيشاد متفائلة عمومًا فيما يتعلق بإمكانية تحقيق الحرية المطلقة من الوجود المشروط، التي تسمَّى: موكشا. ومع ذلك فإن نص «بريهاد أرانيكا» لا يحدد مسارًا إلزاميًا واحدًا. وكان من المهام الرئيسة للكُتّاب المنهجيين اللاحقيين صياغة تفسير متسق لهذا النص ونصوص الأوبانيشاد الأخرى ووصف مسار محدد يؤدي إلى الحالة النهائية التي تصفها تلك النصوص. وكما سنرى، اختلفت التفسيرات المتشعبة التي ظهرت اختلافًا عظيمًا حول طبيعة العالم والنفس.

بشكل عام يتضمن المسار الأوبانيشادي إلى الحرية اكتساب نوع خاص من المعرفة. فالمعرفة العادية لن تقطع سلاسل عبوديتنا.

«في الظلمة العمياء يدخل الذين يعبدون الجهل، وفي ظلمة عمياء أشد يدخل الذين يبتهجون بالتعلم» (4.4.10).

لا تنتقـص النصوص الأوبانيشـادية من كل تعلّـم، وإنما تبدو هذه الملاحظة بمثابة تحذير من حدود المعرفة المألوفة، ويبدو أن ما يقوله هـذا المقطـع هو أنـه من الخطـر الاعتماد بدرجـة كبيرة علـى المعرفة العادية. صحيح أن المعلومات العادية جيدة بالنسـبة للعمل في العالم التقليـدي ذي الصـور المتعددة، لكنها بلا قيمة بالنسـبة لمعرفة الطبيعة النهائية للواقع والنفس.

يوضح نص «بريهاد أرانيكا» أنه يجب على المرء في النهاية التخلي عـن أي ارتبـاط بأسـاليب المعرفـة العادية، ويخبرنا النـص بأنه «يجب علـى المـرء أن يتوقف عن أن يكون خبيـرًا بالأمور، ويحاول أن يعيش كطفـل، وعندمـا يتوقـف عـن العيش كطفـل أو خبيـر يصبـح حكيمًا» (3.5.1). أي: بعـد اكتسـاب المـرء معرفـة كبيـرة بالنصوص المقدسـة ويصبح خبيرًا بالمعنى المدرسي، يجب عليه أن يتخلى عن أي اعتماد على التعلم ومحاولة العودة إلى الحالة البسيطة والعفوية للطفل. ومع ذلك، فإن هذا لا يزال لا يشير بوضوح إلى كيفية تحقيق المرء للمعرفة والحريـة المطلقيـن. ولا نجـد إلا عبـارات عامـة في «بريهـاد أرانيكا» توصي بمسار الانسحاب من طرق الوجود العادية والتأمل المستمر في الأتمـان. وهـذا الغموض لا يختص فقط بهذا النص، وإنما هو عام في النصـوص الأوبانيشـادية الأخـرى. وعلـى المفسّـرين اللاحقيـن أن يوضحـوا بالتفصيـل مـا تتضمنه الحالـة النهائية بالضبـط وكيف يمكن تحقيقها.

التفسيرات المتشعبة

يقع أحد أعظم الخلافات داخل الهندوسية بين أولئك الذين يرون الواقـع المطلـق باعتبـاره مطلقًا غير شـخصي وأولئك الذيـن يؤكدون

على علاقة شخصية مع الواقع المطلق (والسؤال المصاحب هو: «هل العالَم واقعي جوهريًا أم لا؟»)، ولا غرابة في أن هذين الموقفين المختلفين جذريًا قد أديا إلى تفسيرات متباينة على نطاق واسع لـ «بريهاد أرانيكا».

تنطوي المقدمة الكاملة للهندوسية اللاحقة وصفًا لمجموعة واسعة من الممارسات الدينية، ومنها: الطقوس المحلية، وطقوس المعابد والرحلات المقدسة، وتهذيب اليوغا وما إلى ذلك، بالإضافة إلى المعتقدات التي تُعلّم هذه الممارسات المتنوعة. وعلى الرغم من أن هذه المهمة مستحيلة في حدود هذا الفصل، إلا أن أفكار اثنين من الشخصيات الفلسفية الرائدة في التقليد الهندوسي، شانكارا Shankara ورامنوغا Ramanuja، سوف تُفحص للدلالة على مجموعة واسعة من الممارسات والمعتقدات التي أُدرجت تحت اسم الهندوسية. لقد عُرِّف كلًّا منهما على أنهما من فلاسفة «الفيدانتا Vedanta»، وهذه الكلمة تعني حرفيًا: «غاية الفيدا»، أي: ذروة كتب الحكمة الموحى بها المعروفة باسم الفيدا. ويُؤخذ هذا المصطلح في الأساس على أنه يشير إلى تعاليم الأوبانيشاد، ولكنه يتضمن أيضًا «البهاغافاد غيتا Bhagavad Gita» و«البراهما سُترا Brahma Sutra». على الرغم من وجود مدارس للفلسفة الهندوسية ليست فيدانتية، إلا أن شانكارا ورامنوغا يمثلان مدرستين من أكثر المدارس تأثيرًا في الفكر الهندوسي والممارسة الهندوسية. ونظرًا لأن كلًا من شانكارا ورامنوغا قد كتبوا تعليقات على «البراهما سُترا»، وهو نص يبحث بدرجة أكبر مفهوم براهمان المقدَّم في الأوبانيشاد، يمكننا استخدام هذين العلمين لاستكشاف الاختلاف الأساسي في التفسير.

أدفايتا فيدانتا Advaita Vedanta لشانكارا

إن شانكارا (حوالي ٧٨٨- ٨٢٠م) هو واحد من أشهر الفلاسفة الهندوس في الهند وفي الغرب. وعلى الرغم من أن نظامه الفلسفي أدفايتا («اللاثنائية») لا يُخبرنا إلا عن أنشطة أقلية صغيرة من الهندوس، وسيطر بإفراط على الفهم الغربي للهندوسية، إلا أنه يمثل موقعًا فلسفيًا مهمًا داخل العالم الهندوسي ويشكّل أحد أكثر التبريرات العقلانية شيوعيًا لفعل التخلي الديني عن العالَم.

ما معنى أن تعرف براهمان؟ ربما كان السؤال الأكثر إلحاحًا الذي بقي من التأملات الأوبانيشادية هو: «ما هي العلاقة بين الواقع المطلق لبراهمان وعالم التعددية الذي نختبره بحواسنا؟»، والسؤال المصاحب له الذي ظهر هو: «ما هي مكانة الإله الشخصي والروح الفردية؟». وكان شانكارا من أوائل الفلاسفة الهنود الذين صاغوا وجهة نظر متسقة ومتفردة على أساس النصوص الأوبانيشادية التي عالجت هذه الأسئلة المهمة. وفلسفته هي فلسفة الوحدة التي تقلل من قيمة كل التنوع جوهريًا. فبالنسبة له، براهمان هو الحقيقة الوحيدة، والعالم غير حقيقي في النهاية، والفرق بين الله والروح الفردية هو مجرد وهم.

إن براهمان بالنسبة لشانكارا هو الحقيقة الوحيدة. هو الحقيقة المطلقة غير المتمايزة، واحد لا ثاني له (أدفايتا)، وليس له أي صفات محِددة (نيرغونا nirguna). ونظرًا لأن شانكارا يفهم التحقق الأسمى لبراهمان على أنه حالة تُطمَس فيها جميع الفروق بين الذات والموضوع، فإنه يخلص إلى أن عالم التنوع لا بد أن يكون خاطئًا في نهاية المطاف. ويقرّ شانكارا أن نصوص الأوبانيشاد تتحدث عن

جانبيـن لبراهمـان: جانب يتمثل في أن له صفات (سـاغونا saguna)، وجانب يتمثل في أن ليس له صفات (نيرغونا nirguna)، لكنه يؤكد أن الجانـب الأول ليـس إلا نتيجـة الإدراك المشـروط بعوامـل محـددة، فيقـول: «يُعـرف براهمـان بجانبين: أحدهمـا يكمن في الصفـة التابعة المحـدودة التي تتشـكل بتنـوع الكون وهـي تعديل للاسـم والصورة، والآخر يكمن في خلوه من كل العوامل الظرفية ويتعارض مع السابق» (1.1.12).

في الواقع يزعم شانكارا أن كل الفروق الظاهرة داخل براهمان هي نتيجـة تراكـب الأطـر المرجعيـة للناظـر. ويقودنـا هـذا إلى أحـد أهم المفاهيـم في فلسـفته: نظرية الوهم، أو الـ «مايـا maya». إن المايا هي العمليـة التـي من خلالها يأتي عالـم التعددية إلى الوجـود، وهي القوة التـي يتخـذ بهـا ما لا صـورة لـه صورته. والمايـا تخفي وتشـوه الواقع الحقيقي لبراهمان وتتجلى من الناحية الإبستيمية [المعرفية] على أنها جهل (أفيديا avidya). ولا يمكن تفسير طريقة عملها بالكلمات؛ لأن اللغة نفسها هي نتاج المايا. ونظرًا لأن كل التنوع زائف في النهاية وفقًا لشـانكارا، فإن المايا هي العقبة الرئيسـية أمام تحقيق أعلى مستوى من المعرفة المطلقة.

مـا يعنيـه ذلك هـو أن العالم الذي نختبره بحواسـنا ليس براهمان، ومـن ثـم ليـس حقيقيًـا فـي النهايـة: «الحـواس تـدرك طبيعيًا الأشـياء المدركَـة، وليـس براهمان» (1.1.2). ولا يقصد شـانكارا بهذا طبعًا أن العالـم من نسـج خيالنا، فقد كان معارضًـا قويًا للمثالية الذاتية. فالعالم بالنسبة لـه حقيقـة ظاهـرة، أي حقيقـي وجوديًـا: «لا يمكـن القول إن الأشياء الخارجيـة غير موجـودة. لماذا؟ لأنها تُـدرَك. ففي واقع الأمر

أشـياء مثل: الأعمدة والجـدران وأوعية الطعام والثياب هي مدرَكة مع كل فعل إدراكي، ولا يمكن أن يكون الشيء المدرَك نفسه غير موجود» (2.2.28). ويسـلّم شـانكارا أيضًـا بفئة غير الموجود ويمثّـل لها بمثال شائع وهو «ابن لامرأة عاقر». ومن ناحية أخرى يتصف عالمنا بواقعية ظاهـرة، وبهذا المعنى هو «موجود». ومـع ذلك، بما أن خبرتنا بالعالَم تُخفَّـض قيمتهـا بالخبـرة المطلقـة لبراهمـان التـي تُطمَس فيهـا جميع الفروق، فلا يمكن أن تكون خبرتنا هي الحقيقة المطلقة. فكما أن قيمة محتويـات حلـم مـا تنخفض بالاستيقاظ، فكذلـك قيمة خبـرة العالم تنفخض بالوعي بالاستنارة المطلقة. والمثال الشائع المستخدم لشرح هـذه النقطـة هو الثعبـان والحبل؛ إذ يُدرك الشـخص – خطـأً – الحبلَ على أنه ثعبان في ضوء خافت. والخوف الذي يشـعر به الشـخص بعد هذا هو حقيقي بما فيه الكفاية، حقيقي وجوديًا. ومع ذلك، عندما ينير نـور المعرفـة «الثعبان» يكتشـف المرء أنه كان حبـلًا طيلة الوقت. كان الثعبـان مجرد خيـال متراكب علـى الحبل، الأمر الـذي أعطى للثعبان واقعيـة ظاهرة، وهكذا في حالـة العالَم وبراهمان. فعادة ما يكون عالم التعددية خيالًا متراكبًا على براهمان غير الثنائي، ونتيجة ذلك أننا نعيش فـي عالـم وهمي. لكـن ينكشـف أن خبرتنـا بالعالم زائفة فـي المعرفة المطلقة لبراهمان. تسمح هذه النظرية للفلاسفة بفصل العالم الإشكالي عن الواقع الحقيقي تمامًا كما تُفصَل انعكاسات القمر في أواني المياه المختلفة عن القمر في النهاية.

تُطبَّـق نفس الحجة على كيانين متمايزين مهمين: الإله الشـخصي والـروح الفرديـة. إذ يُعرّف شـانكارا الإله الشـخصي بأنـه براهمان ذو صفـات، ولكـن بما أن جميـع الصفات هـي نتاج عوامـل الجهل التي

تقيّدنـا، فإن الإلـه أيضًا يقال في النهاية إنه وهـم. ومع ذلك، فإن عبادة الإلـه الشـخصي مفيـدة للغايـة؛ لأنه علـى الرغم من أن الإلـه ليس هو الحقيقة الأعلى، إلا أنه لا يزال أعلى حقيقة يمكن للمخلوقات الكائنة فـي مأزق الوهـم الكوني (المايا) تصورها. أي أن الإله الشـخصي هو عنصـر ضـروري للتجربة الروحية؛ لأنـه يمد الذين ما زالـوا ملتصقين بالعالَم بانتقال بين العالم وبراهمان. ومع ذلك، في النهاية، يجب على المرء أن يتخلى عن هذا الشـعور بالانفصال ويعيد دمج كل الآلهة في نفسه.

هنـاك مفهـوم متعلـق بما سـبق وفقًا لشـانكارا وهو الـروح الفردية (جيفـا jiva). ولا بـد أن يكـون واضحًـا الآن أن كل التنـوع بالنسـبة لشـانكارا هـو بسـبب الإدراك الوهمـي؛ لذلك لن يكون مـن المفاجئ معرفـة أنه في النهاية يرفض الروح الفردية باعتبارها مجرد وهم. فعلى الرغم من أن الجيفا، أو الروح الفردية، تنطوي على مستوى من الإدراك أعلى من هوية الأنا المرتبطة بالجسد، إلا أنها في التحليل النهائي هي غير واقعية. والذات الحقيقة عند شانكارا هي الأتمان، التي تُعرَّف بأنها الوعي الخالص، والنفس الفردية مثل العالَم والإله ليست سوى حقيقة ظاهـرة، سـبب ظهورها هـو عوامل الجهل المقيِّدة، فيقـول: إن النفس «تتمتـع بوعـي أبدي...إنـه فقط براهمان الأسـمى، الـذي يظل لا يقبل التغير، هو الذي يبدو أنه موجود كنفس فردية بسبب ارتباطه بملحقات مقيِّدة» (2.3.18). وعلى الرغم من أننا نشعر في خبرة الحياة اليومية أننا أصحـاب أفعالنـا، إلا أن هـذا الشـعور هـو أيضًـا وهم. وهـذا يعني أن النفـس الحقيقية خالية أبدًا من التأثيرات الظرفية للكارما، ولكي يكون المـرء حـرًا لا يحتـاج إلا لإدراك أن العبوديـة هـي بنـاء ذهنـي. يذهب

شانكارا أيضًا إلى أن النفس تفوق كل خبرة؛ لأن الخبرة تنطوي على فرق بين المختبِر والمختبَر. ولذلك، عند أعلى مستوى من الإدراك، تختفي الروح الفردية باعتبارها وهمًا، التي هي فاعل كل خبرة، ويُعلَن أن النفس الحقيقية متطابقة مع براهمان، الأساس الموحَّد المطلق للوجود.

إن الهدف من كل المساعي الروحية بالنسبة لشانكارا هو تحقيق هذه الحقيقة المطلقة. ويتضمن أعلى مستوى من معرفة براهمان محو جميع الفروق بين الذات العارفة وكل الاشياء المعروفة في حالة من التماهي المطلق. والاستعارة المفضَّلة لهذه الخبرة المطلقة المتصورة هي الظهور مرة أخرى لجميع قطرات الماء في المحيط الواحد غير المتمايز. هذه هي الطريقة التي يفسِّر بها شانكارا السعي الأوبانيشادي للمعرفة المطلقة.

لكن ما هي المكونات الأساسية للمسار الهادف إلى إنجاز هذا العمل الفذ المطلق؟

في القسم الأول من هذا الفصل التقينا بأسطورة الخلق في «بريهاد أرانيكا»، التي تروي كيف وُجِد عالم الأشكال المتعددة بدافع الرغبة، الرغبة في الآخر. والعنصر الأساسي في القصة وفقًا لشانكارا هو الوحدة التي تسبق التنوع الناتج عن الرغبة. وبما أن الرغبة مرتبطة بالقوة الخلاقة التي تقسم الوحدة الأصلية، فإن القضاء على الرغبة هو خطوة ضرورية نحو عملية إعادة التوحيد. وهذا يقودنا إلى فكرة التخَلي عن العالَم. إن أعلى مسار روحي - حسب شانكارا - يكمن في ممارسة تأملية تهدف إلى قيادة المرء إلى الإدراك المتبصر لـ «أنا براهمان». ويسمي ممارسة التأمل وإدراك النفس الحقيقية: «سمادهي

samadhi». ومع ذلك، فإن أحد المتطلبات الأساسية لهذه الممارسة هو الانسحاب من الأنشطة الاجتماعية والمحلية العادية والتراجع عن استخدامنا العادي لبيانات الحواس. أي: أن أحد أبرز نتائج نظرية شانكارا هو التوجه نحو ممارسة التخلي عن العالَم. يعود الفضل إلى شانكرا في تأسيس طائفة مهمة من المنسحبين من العالم (السنياسيين sannyasi)، المعروفة باسم الداشانامىس Dashanamis. وهؤلاء هم الرجال الذين يتخذون مسار الإدراك النهائي بأداء طقوسهم الجنائزية، الأمر الذي يشير إلى نهاية هويتهم السابقة وبداية المشاركة الدائمة في مجتمع ديني متبتّل والتأمل في براهمان باعتباره المطلق غير الشخصي.

فيشيشتا أدفايتا فيدانتا Vishishta Advaita Vedanta لرامنوغا

هناك منظور يعارض بالكلية آراء شانكارا وهو منظور هؤلاء الهندوس – خاصة الفيشنويين Vaishnavas (عابدي الإله في صورة الرب فيشنو Vishnu) – الذين يعتبرون الطبيعة الشخصية للإله موقفًا مطلقًا وليست وهمًا يجب تجاوزه. وكان رامنوغا (حوالي ١٠١٧-١١٣٧م) هو أحد أكثر معارضي شانكارا إصرارًا وشهرة، وهو لاهوتي مهم ومفسّر رئيس للفيدانتا لدى لحركة التعبدية في جنوب الهند المعروفة باسم فيشنوية شري Shri Vaishnavism. ويُسمَّى النظام الفلسفي لرامنوغا باسم فيشيشتا أدفايتا («لاثنائية اللاامتمايز»)؛ لأنه يعتبر الكيانات المتمايزة حقيقية ويفهمها على أنها صفات لواقع غير ثنائي. وتقدِّر فلسفة رامنوغا الوحدة والتعدد، وهو موقف يسفر عن رؤية مختلفة تمامًا لطبيعة الإله والعالم والنفس.

ينتقد رامنوغا، في شرحه لـ «براهما سوترا Brahma Sutra»،

شانكارا لرفضه الإقرار بأي صفات أو تمييزات في الواقع غير الثنائي لبراهمان. ويقبل رامنوغا، مثل شانكارا، التصريح الأوبانيشادي بأن براهمان هو الواقع الوحيد، لكن تعني كلمة براهمان بالنسبة له الإله، الذي يوصف بصفات بديعة لا تعد ولا تحصى. يقول: «كلمة «براهمان» تشير في الأساس إلى الشخص الأسمى الذي هو محل كل الصفات الحميدة على نحو مطلق ولا تشوبه أي شوائب دنيوية. وهذا الشخص الأسمى هو الكائن الوحيد الذي تؤدي معرفة طبيعته الحقيقية إلى التحرر» (1.1.1, p. 1).

ومن ثم لا يميز رامنوغا بين الإله وبراهمان على عكس شانكارا، وإنما يفسِّر الأوصاف الأوبانيشادية لبراهمان بأنه «بلا صفات» على أنها تعني بلا أنواع معينة من الصفات: الصفات السلبية أو التقييدية. في الواقع هو يعكس تمييز شانكارا لبراهمان بأنه بلا صفات (نيرغونا) بحجة أن براهمان ذو الصفات (ساغونا) هو الصورة الأسمى. وتحديدًا، يقاوم رامنوغا تصور شانكارا لبراهمان على أنه وعي خالص غير متمايز مجادلًا بأنه إن صح ما يقوله شانكارا فإن أي معرفة ببراهمان ستكون مستحيلة؛ لأن كل المعارف تعتمد على «موضوع» متميز، فيقول: «لا يمكن أن يكون براهمان، كما يقول الأدفايتيون، وعي خالص غير متمايز؛ لأنه لا يمكن تقديم دليل على موضوعات غير متميزة» (1.1.1, pp. 19-20).

إن النوع الخاص من الخبرة الذي يجب أن نهدف إليه، وفقًا لرامنوغا، هو المعرفة المبتهجة ببراهمان باعتباره الرب ذا الصفات اللامتناهية والمدهشة، أو على نحو أبسط: محبة الإله، ولكن لكي تكون هذه العلاقة ممكنة، يجب أن يكون هناك تمييز بين الذات العارفة

أو الشخص الذي يُحِب (النفس الفردية) وموضوع المعرفة أو المحبوب (الرب).

يذكر العديد من اللاهوتيين التعبديين داخل الهندوسية أنهم لا يريدون أن يصبحوا حبيبات سكّرية (هدف شانكارا)، وإنما يريدون خبرة مبتهجة بتذوق السُكّر (هدف رامنوغا). ولكي يحدث هذا يجب أن يكون هناك فرق بين تذوق اللسان والسُكّر (مع إدراك في نفس الوقت أنه حتى اللسان هو سُكّر في الأساس). وهذا يعني أن الاختلاف يجب أن يُؤخذ على محمل الجد، وهذا يتضمن صورة مختلفة تمامًا لعالم الخبرة الحسية عن ذلك الذي قابلناه في نظام أدفايتا لشانكارا.

إن العالم الحقيقي عند رامنوغا قد خُلق بدافع رغبة الإله في أن يصبح متعددًا. أي: أن العالم هو نتيجة تحول حقيقي لبراهمان. والمثال الشائع المستخدم لشرح هذا الرأي هو تخثر الحليب. فالرواسب التي تنتج من الحليب المتحول مختلفة وغير مختلفة في نفس الوقت عن مصدرها. إن هذا الرأي مقبول على نطاق واسع لدى الهندوس أكثر من رأي شانكارا الذي مفاده أن العالم وهم في النهاية. ويتضمن رأي رامنوغا أن العملية الخلاقة التي أدت إلى التعددية لا يمكن قهرها، وإنما يجب تقديرها كما هي في حقيقتها، أي: بوصفها نتاج للنشاط الخلاق للإله. ويربط رامنوغا، مثل شانكارا، رغبة الشخص في أن يصبح متعددًا بمفهوم المايا، ولكن بدلًا من أن يتصور رامنوغا المايا على أنها «وهم»، كحال شانكارا، يعتبرها «قوة الإله الخلاقة»، فيقول: «كلمة مايا لا تعني غير حقيقي أو زائف، وإنما تعني القوة القادرة على إنتاج آثار رائعة» (1.1.1, p. 73). ومن ثم يُنظر إلى الكلمة من منظور أكثر إيجابية، وفي الواقع يواصل رامنوغا بأن يصف

المايا بأنها «جسد الإله». ويرى أن براهمان هو «خالق الكون وحافظه وهادمه، الذي يتخلله وهو الحاكم الداخلي له. والعالم كله، بوعي أو بغير وعي، يشكّل جسده» (1.1.1, p. 55). أي: أن العالم المشروط والزائل هو صفة من صفات الإله الأبدي غير المشروط، كما أن الجسد الزائل هو صفة الروح الأبدية؛ لذلك يختلف العالم عن الإله، ومع ذلك فهو أيضًا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإله، كما ترتبط صفة ما بجوهرها.

ينطبق الأمر نفسه على النفس الفردية (جيفا)؛ إذ تُعتبر أيضًا جزءًا من جسد الإله، وبهذه الطريقة يفسّر رامنوغا مماهاة نصوص الأوبانيشاد بين براهمان والنفس الحقيقية. وفي حين وصف شانكارا النفس الفردية بأنها وهم زائف؛ لأن كل تمييز قد طُمس في الخبرة النهائية لبراهمان، أكّد رامنوغا على أنها حقيقية وأبدية. والنفس، كجزء من براهمان، مختلفة وغير مختلفة عن الكل (2.3.42, p. 298). فعالم المادة والأنفس الفردية يدخل في الإله في وقت الإفناء، وينفصل عن الإله في وقت الخلق. ويرفض رامنوغا زعم شانكارا الذي مفاده أن النفس الحقيقية هي وعي خالص يتجاوز كل الخبرات، ويرى أن النفس الحقيقية هي مستمتع استثنائي بالخبرة (2.3.20, p. 285). وفي أعلى حالاتها تكون العارِفة الأبدية المبتهجة ببراهمان.

إن طريق الحرية والخبرة السعيدة ببراهمان ممثَّل جيدًا في الفقرة التالية:

> «لا يمكن تدمير هذه العبودية إلا بالمعرفة، أي من خلال معرفة أن براهمان هو الحاكم الداخلي المختلف عن الأنفس والمادة. وينال الإنسان هذه المعرفة بمجد الرب الذي يسرّه الأداء المستحق للواجبات اليومية

المقررة لمختلف طبقات الناس ومراحل الحياة، وتُؤدى الواجبات بفكرة إرضاء الرب وليس بنيل أي نتائج» (1.1.1, p. 80).

هنا، بدلًا من التخلي عن عالم الفعل، يشار إلى طريقة خاصة جدًا للتصرف مرتبطة بالكارما-يوغا التي في «البهاغافاد غيتا»، نص فيدانتا الأساسي الآخر؛ إذ يقول هذا النص (Bhagavad Gita 2.47) إن الشخص الذي يسعى لتحقيق التحرر المطلق يجب أن يتصرف بطريقة تتجنب كل من الارتباط بنتائج الفعل والتخلي عن الفعل. أي: أن الكارما-يوغا، كمسار للعمل، تقع بين نمطين من السلوك الحالي في الديانة الهندوسية. فمن ناحية مسار القربان الفيدي – العمل العادي لهذا الأمر – هو نمط عمل يُنفَّذ فيه الفعل باهتمام مهيمن بنتيجة الفعل. ففي النهاية لماذا نقوم بأي فعل إذا لم يكن بغية تحقيق النتيجة التي نتوقعها من هذا الفعل؟ يتبع كثير من النشاط الديني نفس المنطق، حيث يُؤدَّى الفعل الديني مثل القربان الفيدي للحصول على بعض النتائج المرجوة. ومع ذلك، يرى رامنوغا، توافقًا مع «البهاغافاد غيتا»، أن هذا الفعل يكشف عن جهل أساسي ولا يؤدي إلا إلى مزيد من تقييدنا. فالحياة، وفقًا لرامنوغا، هي مسرحية كونية (ليلا lila)؛ حيث يكون الإله هو الكاتب المسرحي المطلق (2.1.33, p. 237). والدافع البشري العادي للسيطرة على نتيجة كل أفعالنا هو بمثابة محاولة لاغتصاب دور الكاتب المسرحي. علاوة على ذلك، فإن الإصرار على نتيجة معينة للفعل في عالَم سخي دائمًا مثل براهمان يشبه السير في متجر لا مثيل له مليء بتشكيلة مذهلة من الحلوى مع رغبة متواصلة في نوع معين من قطع الحلوى، الذي – كما سيتضح – لم يكن

موجـودًا. والنتيجـة هـي المعاناة والعبوديـة في وضع قابـل لأن يكون رائعًـا. إذن مـا الذي علينا فعله؟ الجـواب بالتأكيد لا يكمن في التخلي عن كل فعل؛ لأن هذا هو النمط الآخر من السلوك الذي يجب تجنبه. ومـن ثـم يصرّ رامنوغـا، تبعًا لـ «البهاغافاد غيتا»، علـى أنه يجب على المـرء أن يشـارك في الفعل الذي يجـده المرء موافقًا لحالـة حياته. إن التخلي عن العالَم هو مجرد محاولة أخرى لفرض السيطرة ولا يمكن أن يقودنـا إلى حالة الاسـتمتاع. ومن ثم ينصحنا رامنوغا بأن نستسـلم تمامًـا للإلـه؛ لأنـه حينئـذٍ فقط نكـون أحرارًا فـي الاسـتمتاع بالعرض المدهـش، الـذي هـو العالَـم. وفـي حين يتخلى شـانكارا عـن العالـم، يوضح رامنوغا كيفية العيش فيه بحرية.

علـى الرغـم من أن رامنوغا ليس عنده شـيء يُذكر عن عبادة صور محددة للإله في شـرحه لـ «البراهما سـوترا»، إلا أنه ينتمي إلى مجتمع تعبدي يكون فيه هذا النوع من التأمل هو الممارسة الدينية المركزية؛ إذ تُسَـنّ الأفعـال التـي تهدف إلى إرضـاء الرب وليس الـذات الأنانية في سـياق عبـادة صور أو أجسـاد محددة للإله، إما فـي معبد أو في ضريح منزلـي. وفـي ضوء نص مثل «بريهـاد أرانيكا» والمحادثـة التي فيه بين فيداغدا وياجناڤالكيا، حيث سأل الأول الثاني عن عدد الآلهة، فإن هذه الصـور الملموسـة تُعتبـر صـورًا متعددة لإلـه واحد غير ثنائـي. ويُفهم براهمـان علـى أنه موجـود على نحو كامل في هذه الأجسـاد الخاصة، التي هي صور محدودة من اللاتناهي يتخذها الإله برحمة منه كي يقدِر البشَـر المتجسـدون علـى الوصـول إليـه بالحـواس العاديـة. والصور المحـدودة هي مثل الإطـار المحدد الذي يوضـع علـى بعض الأعمال الفنية من أجل إدراك مركّز لشيء كان من من الممكن أن يُغفَل عنه لولا

هـذا الإطـار. وينطـوي قدر كبيـر من الـممارسـات الهندوسـية الخدمة الدينية المحبة لهذه الصور الملموسـة للإله. وبينما رأى شـانكارا هذه الأفعال على أنها تمهيدية لشـاغل أسـمى متثمل في التأمل السمادهي، رأى رامنوغا الأفعال المحبة الموجهة إلى الإله هي الأسمى. إن التعبّد المحب ينطوي على موقف مختلف تمامًا من المشـاعر الإنسـانية عن الموقـف الذي لاحظنـاه عند شـانكارا. ونظرًا لأن العالـم حقيقي عند رامنوغا، فإن كل شيء فيه – بما في ذلك العواطف البشرية – يمكن أن يُستخدم كوقود للحياة الروحية.

إن الهـدف من هذه الأعمال التعبدية هو نوع من الاتحاد مع الإله، حيـث تعيـش الـروح المحررة فـي حضور الـرب المحـب، ولكنها لا تـذوب في وحـدة غير متمايزة معه. وغالبًا ما يُصوَّر هذا في الفشـيونية علـى أنه وجود أبدي سـعيد في المسـكن السـماوي الإلهـي (فايكونتا Vaikuntha). هنـا «النفس المتحررة تبقـى كمتمتع ببراهمان الأعظم» (4.4.20, p. 493).

إذن لدينا معنيان دينيان مختلفان جذريًا ينبثقان من نفس النصوص الأوبانيشادية، أو على الأقل مبرَّران بها.

فبالنسبة لشانكارا، فإن نص «بريهاد أرانيكا» يقصد أن عالـم التعددية وكل مـا يرتبـط به هـو في التحليـل النهائي وهـم، ومع إشـراق الوعي الحقيقي يتبيّن أن العالـم والنفس الفردية بل والإله لا حقيقة لهم، ومن ثـم يُنظَر إلى المشـاركة فـي العالم العـادي على أنها عائق أمـام الحياة الروحيـة الأسـمى، ونتيجـة هـذا الرأي هـي الحيـاة الدينية التـي تثمّن التخلي عن العالَم وتشـكك في أي شـيء يقوم على الحواس البشـرية العادية.

أما رامنوغا فقد فسّر لاثنائية نص «بريهاد أرانيكا» على أنها تعني: أن هناك سببًا واحدًا لكل شيء، ولكن كل الآثار المتعددة لهذا السبب الوحيد حقيقية، وتُفهم الحقيقة المطلقة على أنها الإله باعتباره المتحكم الداخلي في العالم المتنوع والروح الفردية، ونتيجة هذا الموقف هي حياة دينية من النشاط التعبدي تنظر إلى العالم على نحو إيجابي، وتستخدم الحواس العادية للسعي وراء خبرة مبهجة ببراهمان اللاامتمايز.

على الرغم من أنه لا يزال من الممكن إيجاد متخلّين عن العالم في كل المراكز الدينية تقريبًا في الهند اليوم، إلا أن الممارسات التعبدية في المعابد والأضرحة المنزلية تهيمن على التقليد الهندوسي.

مناقشة نقدية

إن فلسفة فيدانتا التي يمثلها شانكارا ورامنوغا هي تقليد نصي. ما يعنيه هذا تحديدًا هو أن فلاسفة فيدانتا – على الرغم من إصرارهم على أن الدليل النهائي على أي شيء يجب أن يكون الخبرة – يعتمدون بشدة على نصوص مقدسة مثل نص «بريهاد أرانيكا»، الذي يعتبرونه موثوقًا. ولا يقبل العديد من الفلاسفة حاليًا النصوص المقدسة كمصدر موثوق للحقيقة. بالإضافة إلى ذلك، تستند فلسفة فيدانتا إلى الادعاءات المتعالية الموجودة في الأوبانيشاد، الممثلة بمفهوم براهمان. ومن الواضح أن هذا أيضًا يجعلها محل شك كبير لدى الفلاسفة العلمانيين؛ إذ أن فكرة التعالي تمثل إشكالية كبيرة عندهم. وهذا هو ما يجعل فيدانتا فلسفة «دينية».

تختلف التقاليد الفلسفية للهند عن العديد من تلك الموجودة في الغرب في هذه النقطة بالتحديد؛ لأن قدرًا كبيرًا من الفلسفة الهندسية

يهدف إلى أن تكون متعلقة بالمساعدة العملية من أجل الخبرة الروحية.

على عكس العديد من النظريات الأخرى المعروضة في هذا الكتاب، يبدو أن فلسفة فيدانتا ليس لديها شيء يُذكَر عن النضالات والإصلاحات الاجتماعية والسياسية أو عن الأخلاق العملية. وعلى الرغم من أن بعض المدافعين الجدد عن فلسفة فيدانتا قد نفوا هذا الاتهام، إلا أنه يحمل قدرًا معينًا من الحقيقة؛ إذ تنشغل كتابات فلاسفة فيدانتا بتحقيق معرفة وحرية ساميتين وباهتمامات ميتافيزيقية متعلقة بطبيعة الواقع المطلق والعالم والنفس. فمثلًا، بالنسبة لشانكارا فإن براهمان لا علاقة له بالعالم العادي، وهو متجاوز لكل الفروق المعيارية، والنفس الحقيقية متجاوزة لمقولات الخير والشر. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن شانكارا يصر على أن هناك عواقب أخلاقية لجميع الأفعال التي يقوم بها الأشخاص الذين يعيشون في مجتمع المايا. فالأعمال غير الأنانية والرحيمة تأكل الحدود الزائفة وتؤدي إلى إدراك أسمى، أما الأفعال الأنانية المعتدية فتعزز الحدود الزائفة وتؤدي إلى مزيد من العبودية. علاوة على ذلك، فعلى الرغم من أن نظام رامنوغا يرى العالم ذا قيمة من الناحية النظرية، إلا أنه من الناحية العملية في بعض الأحيان يرى التفاصيل الدنيوية قيّمة فقط بقدر ما تؤدي إلى معرفة الإله وليست قيمة في نفسها.

على الرغم من أن النساء يشاركن بنشاط في المناقشات الميتافيزيقية في نص «بريهاد أرانيكا» وأنه لا يوجد دليل نصّي يشير إلى أنهن مقصيات بأي شكل من الأهداف العليا التي يعبّر عنها هذا النص، إلا أنهن مستبعدات من الترتيب النظامي للمتخلين عن العالَم الذي وضعه شانكارا، ولا يُسمح لهن أبدًا بالخدمة ككهنة للمعبد في تقليد فيشنوية شري Shri Vaishnavism الذي أسسه رامنوغا. وعلى الرغم من أن

رامنوغا قد جعل تقليده يقبل بالنساء والطبقات الدنيا، إلا أن فلسفة فيدانتا بشكل عام، ومدرسة شانكارا بشكل خاص، تميل إلى أن تكون نخبوية جدًا. فهي تتطلب ممارسًا دينيًا واسع المعرفة وعلى درجة معتبرة من المعرفة بالنص المقدس، على الأقل فيما يتعلق بإمكانات تحقيق الإدراك الأعلى. وفي المجتمع الهندسي الكلاسيكي، هذا يحرم كل الناس باستثناء الطبقات العليا. بالمثل، غالبًا ما يُحرم أولئك الذين حُرموا بحكم الطبقة التي وُلدوا فيها من هذا الإعداد من فرصة تحقيق الإنجاز الأسمى، على الأقل في حياتهم.

للمزيد من القراءة

النص الأساسي: Brihad Aranyaka Upanishad (وله العديد من الترجمات والطبعات)، وكل الاقتباسات هي من الترجمة Patrick Olivelle, Upanisads (New York: Oxford University Press, 1996). وهذه الترجمة سهلة القراءة وموثوقة جدًا، وتتضمن مقدمة قيمة، أما الترجمات الأخرى المتاحة بسهولة فهي الترجمة التي صنعها هيوم Robert E. Hume, The Thirteen Principal Upanishads (New York: Oxford University Press, 1971) والترجمة التي صنعها زاينر R. C. Zaehner في Hindu Scriptures (New York: Knopf, 1966).

أما شرح شانكارا لنص «براهما سوترا» فيوجد القليل من الترجمات الموثوقة، وقد اقتبسنا من إحدى الترجمات الأكثر توفرًا Swami Gambhirananda, Brahma-Sutra-Bhasya of Sri Śhankaracarya (Calcutta, India: Advaita Ashrama, 1977).

كذلك شرح رامنوغا لنص «براهما سوترا» لا يوجد إلا القليل من

الترجمات الموثوقة، وقد اقتبسنا من إحدى الترجمات الأكثر توفرًا Swami Vireswarananda and Swami Adidevananda, Brahma-Sutras, Sri Bhasya (Calcutta, India: Advaita Ashrama, 1978).

وللاطلاع على مقدمة شاملة للفلسفة الهندية انظر: M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy (Bombay, India: George Allen & Unwin, 1973). ولمقدمة للهندوسية انظر: Gavin Flood, An Introduction to Hinduism (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

وللمزيد عن فلسفة الأوبانيشاد انظر: Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads (New York: Dover, 1966).

وللمزيد عن نص «براهما سوترا» انظر: The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life (London: George Allen & Unwin, 1960).

وللمزيد عن أدفايتا فيدانتا لشانكارا انظر: Eliot Deutsch, Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction (Honolulu: University Press of Hawaii, 1969) و: Natalia Isayeva, Shankara and Indian Philosophy (Albany: State University of New York Press, 1993).

وللمزيد عن فيشيشتا أدفايتا فيدانتا لرامنوغا انظر: John Carman, The Theology of Ramanuja (New Haven, CT: Yale University Press, 1974) و: C. J. Bartley, The Theology of Ramanuja: Realism and Religion (London: Routledge Curzon, 2002).

وللمزيد عن عبادة صور مجسدة للإله داخل الهندوسية انظر: Diana Eck, Darsan: Seeing the Divine Image in India (New York: Columbia University Press, 1998) و: Joanne Punzo Waghorne and Norman Cutler, eds., Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India (New York: Columbia University Press, 1996).

أسئلة للنقاش

١- فكّر في المحادثة التي جرت بين الحكيم الأوبانيشادي ياجنافالكيا وفيداغدا شكاليا عن عدد الآلهة. ماذا الذي تخبرك به عن الإيمان الهندوسي؟ هل تقول إن هذا تقليد وثني أم توحيدي؟ أم أنها تشير إلى خيار مفاهيمي آخر؟

٢- ما هي بعض الآثار المترتبة على المفهوم الترابطي للنفس (أتمان)؟

٣- ما هو المأزق البشري وفقًا لـ «بريهاد أرانيكا»، وكيف يتغلب المرء عليه؟

٤- ما هي الحالة النهائية وفقًا للفكر الأوبانيشادي؟ وما هو حجر العثرة الأساسي أمام تحقيقها؟

٥- ما رأيك في بعض القضايا الرئيسية في التفسيرات المتباينة التي قدمها شانكارا ورامنوغا؟

الفصل الثالث

البوذية: على خطى بوذا

إن البوذية هي تقليد ديني متعدد الأوجه يتضمن مجموعة متنوعة من تعاليم ومفاهيم بوذا بالإضافة إلى العديد من المسارات المختلفة للوصول إلى الهدف المطلق. ومع ذلك، فإن معظم البوذيين يعتبرون تقليدهم وسيلة لاتباع بوذا من أجل النيرفانا أو الحالة البوذية. وعلى الرغم من أن البوذية نشأت في سهل الغانج بشمال الهند في القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أنها سرعان ما انتشرت لتصبح شكلًا بارزًا من أشكال الدين في معظم أنحاء آسيا. وقد انقسمت البوذية بعد تأسيسها إلى قسمين رئيسين. فقد تطور أحد الفروع في النهاية إلى التيرافادا Theravada، أو «طريق الزعماء»، الذي أصبح النوع السائد للبوذية في جنوب شرق آسيا، وتطور الفرع الآخر إلى الماهايانا Mahayana، أو «المركبة الكبرى Great Vehicle»، الذي أصبح النوع السائد للبوذية في وسط آسيا وشرقها. وهناك فرع ثالث، الفاجرايانا Vajrayana، أو «المركبة الماسية Diamond Vehicle»، تطور بشكل أكبر لصبح شكلًا متميزًا للماهايانا وأصبح بارزًا في منطقة التبت Tibet. وعلى الرغم من وجود تنوع كبير داخل البوذية في العالم، إلا أننا سنركز وفقًا لأغراض هذا الفصل المحدودة على بعض التعاليم الرئيسية والاختلافات بين التيرافادا والماهايانا. وسنحقق ذلك بالأساس بمقارنة العديد من جوانب بوذية تيرافادا في جنوب آسيا

وجنوب شرقها كما هو موضح في نص «شريعة بالي Pali Canon» مع جوانب بوذية ماهايانا كما هو موضح في نص «لوتس سوترا Lotus Sutra»، وهو نص ذو أهمية كبيرة في بوذية شرق آسيا.

إن نَص بالي Pali المقدس عند بوذية تيرافادا مليء بما يتعلق بكيفية فهمنا للتعاليم البوذية. تخيل أنك تجد نفسك أمام كائن عظيم، معلِّم، يعرف كل شيء. هذه فرصة العمر، فرصتك لطرح أي أسئلة أردتَ العثور على إجابة لها. ما الذي قد تسأله؟ هل العالم أبدي أم له نهاية؟ هل يستمر الإنسان في الوجود بعد الموت أم لا؟ هل هناك روح منفصلة عن الجسد أم لا؟ كيف يمكن أن تكون الإجابات؟ توجد قصة عن تجربة كهذه في «شريعة بالي». إذ نلتقي براهب اسمه مالونكيابوتا Malunkyaputta أتى قبل بوذا يطرح هذه الأسئلة نفسها. علاوة على ذلك، أخبر بوذا أنه إذا حصل على إجابات مرضية على هذه الأسئلة فسوف يستمر في عيش حياة دينية تحت إرشاد بوذا. ولكن إذا لم يحصل على إجابات مقبولة على هذه الأسئلة سوف يتخلى عن الحياة الرهبانية. وقد أخبره بوذا أنه لا ينوي الإجابة على أسئلته، لأنه يذكّر مالونكيابوتا بأنه لم يَعِد أبدًا بالإجابة على هذه الأسئلة ويصر على أن «الحياة الدينية لا تعتمد على العقيدة dogma» (PC 121). ويقول مالونكيابوتا إن أي شخص ينتظر هذه الإجابات من بوذا سيموت قبل أن يحصل عليها كلها.

> « يا مالونكيابوتا، يبدو الأمر كما لو أن رجلاً أصيب بسهم ملطخ بشدة بالسم، وكان على أصدقائه ورفاقه وأقاربه وعشيرته أن يأتوا له بطبيب أو جراح، وكان الرجل المريض يقول: «لن أُخرج هذا السهم حتى

أعرف ما إذا كان الرجل الذي جرحني من المحاربين أم براهمانيًا أم مزارعًا أم وضيعًا...لن أُخرج هذا السهم حتى أعرف ما إذا كان القوس الذي أصابني متهورًا أم رزينًا...لن أخرج هذا السهم حتى أعرف ما إذا كانت قصبة السهم الذي جرحني مكسوّة بريش من جناح نسر أم بلشون أم صقر أم طاووس أم لقلق [قائمة أسئلة الرجل تطول وتطول]». يا مالونكيابوتا، إن هذا الرجل سيموت دون أن يعلم هذا أبدًا» (PC 120-21).

ما هي مشكلة هذه الأنواع من الأسئلة التي يطرحها مالونكيابوتا على بوذا؟ إذا فحصناها عن كثب، نرى أنها تسلّم بشيء لا يسلّم به بوذا؛ إذ هي تفترض شيئًا عن طبيعة الواقع لا يفترضه بوذا. ولذلك فأي إجابة ستؤدي إلى التصريح بشيء ما لم يرغب بوذا في التصريح به. إن هذه الأسئلة الميتافيزيقية هي بمعنى ما تحدد لنفسها نطاقًا وتحدّ من نطاق الممكنات. علاوة على ذلك، فإن أنواع الأسئلة التي طرحها مالونكيابوتا على بوذا تحبس المرء في منطق ثنائي القيمة. ففي الواقع هي تقول: «هل الواقع هو هذا أم ذاك؟»، وهي مثل السؤال الإشكالي: «هل توقفتَ عن ضرب زوجتك، نعم أم لا؟ هذه الأسئلة تضع افتراضات واضحة ربما لا تناسب الحال. تضمنت الأسئلة الميتافيزيقية التي طرحها مالونكيابوتا على بوذا أفكارًا ومجموعة كاملة من الافتراضات المسبقة التي لم يهتم بوذا بتأكيدها. وبالتالي هو يرفض الإجابة على هذه الأسئلة. في الواقع يقول بوذا حسب «شريعة بالي»: «إذا أتيتني بالكثير من الافتراضات المسبقة، فلا يمكننا أن نأمل في التواصل. بمعنى أنك قد أجبتَ بالفعل على سؤالك. وهل هذا قدّمك

خطوة؟ هل الحقيقة يمكن حقًا استيعابها بمنطق ثنائي القيمة؟». ويبدو أن بوذا كطبيب عملي يسأل أيضًا: «ما فائدة التصور العقلاني للواقع بالنسبة لك؟ فإذا أخبرتك، مثلًا، أن هذا العالَم خالد، فهل يخفف هذا من معاناتك، ويمكّنك من تحقيق السلام؟».

إن بوذا حسب نصوص بالي يتجنب الانحرافات الميتافيزيقية ويضع مسارًا مباشرًا للتعاليم التي تهدف إلى تحقيق الغايات النهائية، فهو يقول: «ولماذا يا مالونكيابوتا لم أوضح هذا؟ لأن هذا لا نفع فيه ولا علاقة له بأصول الدين، ولا يميل إلى العزوف وغياب الهوى والانقطاع والسكون والملكات الخارقة للطبيعة والحكمة العليا والنيرفانا؛ لذلك لم أوضحه» (PC 122).

إن عدم جدوى البحث الميتافيزيقي يتضح من قصة السهم المسموم، فالرجل بالتأكيد سيموت دون أن يعرف أبدًا إجابات أسئلته العديدة. فما الفرق الذي تحدثه الإجابات على أي حال؟ يُخبر بوذا سائلًا آخر أن «التاثاغاتا Tathagata [لقب لبوذا] ليس عنده أي نظرية» (PC 125). فبدلًا من بناء نظريات جذابة أكثر، يمهد بوذا الطريق لصرف الانتباه عن الأسئلة التفكرية من أجل إزالة السهم الذي يسبب كل المعاناة ومن أجل علاج كل الأمراض. ومن ثم غالبًا ما يقال إن التعاليم البوذية المبكرة كانت تُعتبر مثل عوامة يجب التخلص منها بمجرد عبور المرء بحر المعاناة أو مثل دواء يجب الاستغناء عنه بمجرد أن يكتسب المرء الصحة الكاملة. ويواصل بوذا حسب نص «شريعة بالي» كطبيب حكيم بأن يدعو إلى تجهيز دواء دارما dharma، أي: التعاليم العملية التي تهدف إلى إزالة سهم المعاناة البشرية، وهي تتعلق بطبيعة المعاناة، ومصدر المعاناة، ووقف المعاناة، والطريق

المؤدي إلى وقف المعاناة. وهذا ما يسميه التقليد البوذي **الحقائق الأربعة النبيلة**. وقبل أن نفحصها، دعونا نلقي نظرة سريعة على حياة الشخصية الرائعة التي عرضت هذه الحقائق المتعلقة بطبيعة الوجود البشري.

حياة بوذا

إن قصة حياة بوذا هي من أحجار الزاوية للبوذية. لكن كيف لنا أن نقرأ هذه القصة؟ جرت محاولة في كثير من دراسات القرنين التاسع عشر والعشرين لفصل الأساطير عن التاريخ في قصة حياة بوذا وإبعاد الأساطير من أجل تسليط الضوء على الوقائع الحقيقية للقصة. من المفترض أن ينتج عن هذا الجهد صورة أوضح لمن هو بوذا حقًا. ومع ذلك، فإن هذه المقاربة تنازع مؤلفي النصوص التي تصور حياة بوذا وتقوض إحساسهم بالحقيقة. إن الروايات الوحيدة التي لدينا عن حياة بوذا هي القصص كما رُويت. وما نجده اليوم غير قابل للتصديق قد يكون قابلًا للتصديق تمامًا للمؤلفين البوذيين والعكس صحيح. ولا ينبغي أن يكون هدفنا هو ملاءمة هذه القصص مع إحساسنا المعاصر بالواقع، بل يجب أن نسعى جاهدين لفهم المعنى المعبر عنه في هذه القصص نفسها. ونقترح أن تُقرأ قصة حياة بوذا على أنها سمة مقدسة للمجتمع البوذي تفسّر كيفية ظهور المسار الروحي البوذي وتؤسس نمطًا مثاليًا للحياة. علاوة على ذلك، هي قصة تعبّر عن رسالة وجودية تتعلق بطبيعة حياة الإنسان. وقد زعم كثيرون أن فهم البوذية يعتمد على فهم هذه الرسالة الوجودية.

لا تبدأ قصة حياة بوذا بميلاد واحد؛ لأن البوذية تقاسم التقاليد

الدينية الأخرى في جنوب آسيا في الاعتقاد بالتناسخ. يتتبع البوذيون سلسلة طويلة من الحيوات الفاضلة الماضية لبوذا في سلسلة من النصوص المعروفة باسم حيوات جاتاكا Jatakas («قصص الميلاد»)، حيث يتقدم تدريجيًا نحو ذورة استنارته في حياته الأخيرة. وفي هذه الحياة الأخيرة وُلد بوذا من أبوين ملكيين بصفته أميرًا ذا امتياز. كان اسمه سيدهارثا Siddhartha، ولم تكن ولادته عادية. إذ حملته والدته، مايا Maya، وهي تحلم بفيل أبيض، ووُلد نقيًا دون إيلام والدته في بستان ذي أشجار في لومبيني بالقرب من بلدة كابيلافاستو Kapilavas-tu الواقعة في سفوح جبال الهيمالايا بالقرب من نيبال الحديثة. وقد خطا الطفل سيدهارثا سبع خطوات بعد ولادته، معلنًا أنه سوف يكون مستنيرًا في هذه الحياة بالذات. وتُعرّف الولادة غير العادية بوذا على أنه كائن استثنائي، بل وخارق للبشر، ما يجعله شخصية نموذجية فاضلة. ولكن إذا كان بوذا المستقبلي خارقًا جدًا للبشر، فلن يكون من الممكن للبشر تقليده. ووفقًا لذلك، يجب تأسيس إنسانية الأمير سيدهارثا، والقصة صريحة في جعل نضالات بوذا المستقبلي إنسانية جدًا.

بعد ولادة بوذا، تنبأ رائي نبوئي بأنه إذا استمتع بوذا بالأمور العادية فإنه سيصبح مِلكًا عالميًا، ولكن إذا نبذ الملذات الدنيوية فسيصبح قائدًا دينيًا عظيمًا. نشأ الأمير سيدهارثا في سياق اجتماعي مثالي وفقًا للمعايير التقليدية، عالَم ذو ثروة هائلة تُشبَع فيه كل رغباته الجسدية للغايَة. علاوة على ذلك، لم يُسمح بظهور أي علامات أو معاناة مزعجة داخل جدران القصر. فعالَم الأمير المريح أسسه والده الملك سدودانا Suddhodana وتحكّم فيه بعناية، الذي كان يخشى أن يؤدي

أي تعـرض لابنـه الصغير للمعاناة إلى جعله يشـك في مسـتقبله كقائد سياسـي قوي وثري. ومع ذلك، حتى في هذا العالـم الذي يبدو مثاليًا، كان هنـاك شـيء مـا ناقصًا، وهذا الشـيء أجبـر الأمير سـيدهارثا على البحـث عـن هدف أعلى مـن الهدف التقليدي. فما الـذي حطم العالَم المثالـي فـي القصـر؟ هل مـن الممكـن حقًا تجنـب المعاناة فـي حياة الإنسان؟

في يوم من الأيام، رغب الأمير سيدهارثا في التجول على عربة في حديقة ملَكَية قريبة، وخلال هذه الرحلة وجد شيئًا لـم يره أبدًا من قبل: رجل عجوز. هو لـم يقابل كائنًا كهذا من قبل، وافترض أن الرجل كان شـخصًا فريدًا وسـأل سائق عربته عن نوع هذا الشخص. وفاجأه سائقه عندما كشف له أن الشيخوخة هي مستقبل الجميع، حتى الأمير الشاب. وقـد أثـار هـذا الإدراك غضبًا كبيرًا لدى الأمير سـيدهارثا وسـارع إلى القصـر. وقـد أُبلـغ الملـك سـدودانا بما حدث وشـرع علـى الفور في محاولة صرف انتباه ابنه عن حتمية الشـيخوخة عن طريق ترتيب ترفيه حسّـي لـه. وعلى الرغم من أن الملك ضاعف جهـوده لحماية ابنه من أي تعـرض للمعانـاة، إلا أنـه في يـوم آخر غامـر الأمير سـيدهارثا مرة أخـرى بالدخـول إلـى الحديقـة بعربتـه الحربيـة الفخمة. وهـذه المرة صادف رجلًا مصابًا بمرض مهلِك. ومرة أخرى طلب من سائق عربيته عمـا إذا كان هـذا نوعًا معينًا من الناس أو مـا إذا كان المرض يمكن أن يصيـب أي شـخص، ومرة أخرى أزعج السـائق عالم البـراءة الطفولية الذي يعيش فيه الأمير بإخباره الحقيقة. وقد عاد الأمير إلى القصر أشد ذهـولًا. وعلـى الرغـم مـن أن الملـك حاول مـرة أخرى بـذل قصارى جهده لإلهاء ابنه وإبقائه منشـغلًا بالتمتع الحسـي، إلا أن الأمير ارتحل

مرة أخرى إلى الحديقة. وهذه المرة واجه مشـهدًا أشد إزعاجًا وقضى علـى آخـر ذرة مـن جهله الشـبابي؛ فقـد رأى رجلًا ميتًـا. أوضحت له عبارات سائق عربته أن الموت سيكون نهايته أيضًا؛ لأن الموت حتمي لكل الكائنات. وعلى الرغم من أن والده بذل قصارى جهده لمواسـاة الأميـر سـيدهارثا، إلا أنه لـم يفلح. وفي رحلة الأمير الموسـر الأخيرة إلى الحديقة، رأى راهبًا بسيطًا قد نبذ العالَم وشعر أن هذا الرجل أبان عـن طريقـة ممكنـة للخـروج مـن عالـم المعانـاة. ومـن هـذه اللحظة فصاعـدًا، قرر الأمير التخلي عن حياة القصر، رغم أنه كان متزوجًا من أميرة جميلة وضعت للتو وليدهما.

غـادر الأميـر سـيدهارثا، مقاومًـا والـده وبوابـات القصـر الثقيلة، المدينـة الملكيـة ليتبنـى حياة التقشـف فـي الغابة بحثًا عـن مخرج من المعاناة. وبمجرد خروجه من المدينة، قطع قُنزُعَة[1] شعره وأرسل كل مجوهراته وملابسه الفاخرة مع مربي خيله المفضل. ثم شرع في تجربة مدتها سـت سـنوات من ممارسات التقشف، وانتقل من معلّم إلى آخر لتعلم وإتقان تقنيات التأمل المختلفة التي يجب القيام بها. ومع ذلك، لم يقنع بأي شيء من هذا. ثم التقى بخمسة زهاد ومارس معهم أنواعًا شـديدة من التقشف وكاد يموت جوعًا بالصيام الشديد. ولم يقنع بهذا أيضًا.

إدراكًا من الأمير السابق أن الممارسات الصارمة في الغابة لم تكن مثمرة حالها كحال الحياة في القصر، ترك هذه الطريقة في الحياة أيضًا بقبـولِ وعـاء لذيذ من حلوى الأرز باللبن من امرأة راعية. وبهذا الفعل اكتشـف «الطريق الوسـط»، القابع بين الحياة المترفة في القصر وحياة

(١) خُصلة من الشعر تُترك على الرأس (المراجع).

الزهد القاسية في الغابة. وقد صُدِم رفاقه الخمسة بسلوكه لدرجة أنهم تخلوا عنه، مفترضين أنه انحط عن الطريق الصحيح. وبعد فترة وجيزة، جلس بوذا المستقبلي تحت شجرة بودهي bodhi، عازمًا على عدم النهوض حتى يحل مشكلة المعاناة. وخوفًا من أنه كان يخرج عن السيطرة، هاجمه مارا Mara، إله الرغبة الأنانية، بقوة شديدة وشياطين مروعة وحوريات مغرية لإبعاده عن بقعته القوية التي كان يشغلها فيما مضى البوذيون السابقون. لكن جهود مارا باءت بالفشل؛ لأن سيدهارثا لم يتزحزح عن مكانه. ثم سأل مارا الأمير السابق: «من يشهد على فضلك العظيم؟». وبإشارة يُحتفل بها كثيرًا في كثير من المنحوتات البوذية، مد سيدهارثا يده اليمنى للمس الأرض، ما أدى إلى رد فعل إيجابي. وفي هذه المرحلة تأكد نجاح سيدهارثا، ودخل في تأمل عميق، وفكّر في طبيعة الوجود وحقق الاستنارة في تلك الليلة بالذات. وأصبح هو البوذا، «المستنير».

قضى بوذا سبعة أيام جالسًا تحت شجرة بودهي يختبر نعيم الحرية العميقة أو النيرفانا. ثم بعد أن قرر تعليم الآخرين ما أدركه، نهض وسافر إلى حديقة غزلان تقع بالقرب من مدينة بيناريس المقدسة الشهيرة، حيث وجد الزاهدين الخمسة الذين مارس معهم الزهد سابقًا. هنا أدار «عجلة الدارما» للمرة الأولى وعلّمهم جوهر إدراكه في شكل الحقائق الأربعة النبيلة. ووضع المبادئ الأساسية لتعاليمه؛ إذ وضع من خلال حياته قواعد الحياة الرهبانية ونموذجًا للتهذيب يتبعه رهبان المستقبل، وبعد مسيرة طويلة من التدريس وعند بلوغه سن الثمانين، سافر إلى بستان من الأشجار بالقرب من مدينة كوشيناغارا، وهناك استلقى على جانبه الأيمن، وبعد أن حث أتباعه على التعرف

على الطبيعة الزائلة لكل شيء والعمل من أجل التنوير بجد، ظل واعيًا تمامًا وانتقل إلى ما يسمى ماهاباري-نيرفانا Maha-Pari-Nirvana، «التحرر العظيم والكامل».

يوحي بشدة نص «شريعة بالي»، نص بوذية تيرافادا، أن التأثير الوحيد الدائم لبوذا هو الدارما - تعاليمه - والفينايا Vinaya، أي: التهذيب الرهباني.

ويتجاوز بوذا نفسه كل تأثير، تاركًا فقط نموذجًا لكيفية تحقيق الاستنارة العليا والنيرفانا.

ومع ذلك، هناك وجهة نظر مختلفة تمامًا عن بوذا في «لوتس سوترا». ووجهة النظر هذه لا تنكر وجهة النظر الأكثر شخصية وتاريخية لبوذا المعبَّر عنها في النصوص المقدسة لبالي، وإنما تنص وجهة النظر الماهايانية الموجودة في «لوتس سوترا» على أن بوذا الذي عاش على الأرض في فترة زمنية معينة قد ظهر في «جسم وهمي»، أو في ذات جسدية خلقها كائن كوني وأبدي. أي أن صورته البشرية كانت وسيلة بارعة (أوبايا upaya) لمساعدة أولئك الذين يحتاجون إلى بوذا في هذه الصورة. وقد طورت بوذية ماهايانا في وقت لاحق فكرة الأجسام الثلاثة لبوذا. يُنظر إلى بوذا التاريخي على أنه نيرمانا-كايا Nirmana-kaya، أو «جسد الانبثاق»، الذي يتجلى في التطور الروحي لأنواع معينة من الناس. أما سامبهوغا-كايا Samb-hoga-kaya، أو «جسد المتعة»، فهو جسم سماوي يظهر فيه بوذا للبوداسفيين bodhisattvas، أتباع الماهايانا، في عوالم بوذا السماوية النقية ويُتمتَّع به في الرؤى. لكن أهم الأجسام الثلاثة هو الدارما-كايا، الذي هو جسم كوني يشمل كل الواقع. وتتمثل المفارقة في أنه غير

موجـود، ومع ذلـك فالوجود كله يعتمد عليه. وهو غير مشـروط؛ لأنه غيـر مشـروط بالكارمـا والرغبـة، ولكنه ليـس غير مشـروط؛ لأن لديه القـدرة علـى إظهار نفسـه كشـيء مشـروط. وهـو لا نهائي وغيـر قابل للتغييـر وباطني ومتسـامي في نفس الوقت وموجود إلى الأبد وينتشـر فـي كل مكان في الكـون. علاوة على ذلك، لا تقتصر تعاليم بوذا على وقت ومكان معينين، بل هي مستمرة ولا نهائية ومتعددة الأوجه. وبلغة الماهايانـا فـي «لوتـس سـوترا»، ليـس البوذيـون أيتامًـا بعد وفـاة بوذا التاريخي، وإنما هم أبناء لأب حنون يشـارك بشـكل مباشر في العالم، ويعمل بلا كلل لاسـتنارة البشـر وتنميتهم نحو الإدراك النهائي للحالة البوذية لكل شخص.

إن بوذا الـ «لوتس سـوترا» منقذ قوي ومشـارك بفعالية، وهو يعتقد ما يلي: «أنا رب كل المخلوقات ويجب أن أنتزعهم من المعاناة وأنعم عليهم بنعمة الحكمة البوذية اللانهائية واللامحدودة» (LS 88).

إن هـذا البـوذا الكوني الموحّد قادر على اتخـاذ العديد من الصور المختلفة في العالم المناسبة لإنقاذ أنواع معينة من الناس.

«البوذيـون[١] الحاليون في الكـون، الذين هم بعدد رمال الغانج... يظهرون في العالم لإغاثة جميع المخلوقات» (LS 71).

وكما سـنرى، فإن هذا المنظور لبوذا يفتح المجال أمام العديد من التعبيـرات الأخـرى عن التديـن بجانب التهذيب الرهبانـي. فمثلًا، في هـذا السـياق، تكون عبـادة بوذا والممارسـات التعبديـة الأخرى محل ترحيب.

---

(١) أي الذين وصلوا إلى الحالة «البوذية» (المراجع).

نظرية الوجود

ما هي تعاليم بوذا عن الوجود؟ تتنوع إجابات هذا السؤال، لكن جميع البوذيين تقريبًا يعرفون جوهر تعاليم بوذا الذي يتضمن التعبير عن علامات أو خصائص الوجود الثلاثة، فقد أوضح بوذا أن الواقع البشري يتميز بالزوال (**أنيتيا** anitya)، والافتقار إلى النفس الراسخة (**أناتما** anatma)، وعدم الرضا (**دوكخا** dukkha). والفكرة البوذية الرئيسية – التي مُثِّلت بقصة العلامات الأربعة التي واجهها الأمير سيدهارثا في الحديقة الملكية – هي: أن كل الأشياء قابلة للتغير.

تخبرنا الأنيتيا، أول علامات الوجود الثلاثة، قدرًا كبيرًا عن طبيعة العالم الذي نعيش فيه، أي: زواله وأفوله. لا يوجد شيء راسخ أو مستقل في العالم، فكل ما يولد يموت، ولا يدوم شيء ولا كائن ولا فكرة ولا خطة ولا حالة ذهنية؛ وهذا يؤدي إلى قدر كبير من القلق لدى البشر الذين يسعون دائمًا وراء شيء دائم وآمن، لكن لا شيء دائم في العالم. لا يقول البوذيون الثيرافادايون عادة بوجود إله خالق أو أساس للوجود أو «المحرك الذي لا يتحرك» وراء الحركة المستمرة للعالم. والطريقة المميزة التي يعبّر بها البوذيون عن فهمهم لطبيعة الوجود هي القول إن كل ما ينبثق فإنه ينبثق بطريقة تعتمد على شيء آخر. علاوة على ذلك، لا تتغير كل الأشياء باستمرار فحسب، وإنما تؤثر تغيراتها أيضًا في التغيرات اللاحقة في أشياء أخرى.

إن أفضل طريقة لفهم عدم وجود شيء راسخ أو مستقل هو تعليم **الأصل الاعتمادي** dependent origination، الذي يوضح الترابط الجذري بين جميع الأشياء والترابط الجذري بين جميع الكائنات من خلال إثبات أن كل ما هو موجود مرهون بشيء آخر.

يقول تقليد ثيرافادا إنه بينما كان بوذا المستقبلي يتأمل تحت شجرة، أدرك الطبيعة الاعتمادية المتبادلة لحالات الوجود بسلسلة سببية ذات اثنتي عشرة حلقة. ويؤدي جهل الإنسان إلى تكوينات ذهنية تؤدي إلى الوعي الفردي، ما يؤدي إلى تكوين عقل وجسد شخصيين، فيؤدي ذلك إلى الحواس الست، فيؤدي ذلك إلى الاتصال الحسي، فيؤدي ذلك إلى الإحساسات، فيؤدي ذلك إلى الرغبة الشديدة، فيؤدي ذلك إلى التشبث، فيؤدي ذلك إلى مزيد من الصيرورة، فيؤدي ذلك إلى الولادة الجديدة، فيؤدي ذلك إلى الشيخوخة والموت، فيؤدي ذلك إلى مزيد من الجهل. إن هذه السلسلة السببية ذات الاثنتي عشرة حلقة تفسر ظهور كل الأشياء والكائنات والحالات. وفي الواقع هي بمثابة أسطورة الخلق في التقاليد الدينية الأخرى. ونظرًا لأن هذه السلسلة ذات الأصل الاعتمادي ليس لها بداية واضحة، فغالبًا ما تُصوَّر في الفن البوذي على أنها عجلة مكونة من اثني عشر سلكًا. فمثلًا، يصور الفنانون البوذيون التبتيون السلسلة السببية ذات الاثنتي عشرة حلقة وذات الأصل الاعتمادي على أنها عجلة الوجود؛ حيث يُمثَّل لكل وضع من الأوضاع الاثني عشر بصورة. ويُحرِّك محور العجلة الكراهية والوهم والرغبة، وعادة ما تُصوَّر هذه المشاعر بثعبان وخنزير وديك على الترتيب، وتكون العجلة بأكملها ممسكة بفكوك ومخالب مارا، الحاكم الشيطاني للوجود المشروط الذي يقاتل لمنع الجميع من تحقيق التحرر. وتهدف التعاليم البوذية إلى حل سلسلة الوجود المشروط جذريًا عن طريق تحرير المرء من فخ الجهل (خاصة من خلال الحقائق النبيلة الأربعة)؛ لأنه بمجرد أن تنكسر هذه الحلقة تنحل السلسلة بأكملها.

وفقًا للمفاهيم البوذية عن التناسخ، فإن حياتنا الحالية ليست سوى حياة واحدة من سلسلة طويلة من الحيوات المتتالية. ويُحدَّد مكان الفرد في العالم الحالي بالكارما الخاصة به. وهذا يعني أن ولادة المرء في العالم ليست صدفة، ولا يحكم فيها إله بمكافأة أو معاقبة، وإنما هي نتيجة أفعال المرء الماضية المقصودة، الحسنة والسيئة.

مرة أخرى، لا يوجد إله خالق في البوذية؛ فالكارما تُفهَم على أنها كافية وحدها لدفع الكون على طول مساره. يتصور البوذيون العديد من العوالم المختلفة التي قد يولد المرء فيها كنتيجة لنوعية الفعل الكارمي للفرد. وعجلة الحياة التبتية المشار إليها كثيرًا ما تُصوِّر العديد من العوالم الممكنة التي يمكن للمرء أن يولد فيها من جديد، وهي تشمل، بجانب عالم الإنسان، العوالم السماوية والجحيمية.

وقد اقتُرحت وجهة نظر مختلف إلى حد ما عن العالم عن ما هو موجود في «شريعة بالي» لبوذية ثيرافادا في البوذية الماهايانية في شرق آسيا. وعلى الرغم من صعوبة وضع عبارات عامة حول مفاهيم البوذية الماهايانية لطبيعة العالم، إلا أن مفهوم دارما-كايا لبوذا، وهو صورة كونية وأبدية وكلّية الوجود ومتغلغلة بكثافة في العالم، يعني ضمنًا أنه قد يكون هناك شيء غير مشروط ولا يتغير في العالم أو خارج العالم. من المؤكد أن بوذا حسب «لوتس سوترا» هو حضور قوي وجوهري مسؤول إلى حد كبير جدًا عن العالم. ومع ذلك، حتى هذا النص لا يرقى إلى تحديد بوذا كإله خالق، ففي النهاية البؤذية الماهايانية تؤكد أن العالم لا جوهر له.

نظرية الطبيعة البشرية

إن التعاليم القائلة إنه لا يوجد شيء راسخ في العالم تنطبق أيضًا على النفس. تقول العلامة الثانية أنه لا وجود للنفس (أناتما). هناك قصة في «شريعة بالي» عن لقاء بين ملِك، اسمه ميليندا Milinda، وراهب حكيم اسمه ناغاسينا Nagasena يعبّر عن المفاهيم البوذية عن الطبيعة البشرية. بعد أن تأكد ناغاسينا من أنه لا عقاب سياسي على أي تعليق قد يدلي به، استفسر عن وسيلة النقل التي وصل بها الملك إلى اجتماعهما. وعندما علم الراهب الحكيم أن الملك جاء في عربة، سأله عن طبيعة عربته (PC 131-32)، فقال: «هل المحور هو العربة؟»، فأجاب الملك بالنفي، فسأل الملكَ «هل العجلات هي العربة؟»، وأجاب الملك كذلك بالنفي. وتستمر المحادثة مع ناغاسينا بأن يسأل الملك عن العربة بأكملها، ويحدد كل جزء فيها ويسأله عما إذا كان أي جزء فيها هو العربة. ويصر الملك على رفض فكرة أن أيًا من مكونات العربة هو العربة نفسها. وحينئذٍ يصل الراهب إلى نقطته الأساسية:

> «جلالة الملك، على الرغم من أنني أسألك بتدقيق شديد، إلا أنني لا أكتشف أي عربة. يا جلالة الملك إن كلمة عربة مجرد منطوق فارغ. ما هي العربة الموجودة هنا؟ يا جلالة الملك، أنت تنطق بشيء زائف، كاذب: فليس هناك عربة... تمامًا كما أن كلمة «عربة» ليست سوى طريقة تعبير عن المحور، والعجلات، وهيكل العربة، والقطب، والعناصر المكونة الأخرى الموضوعة في علاقة معينة مع بعضها البعض . . . فإن الكلمتين «الكيان الحي» و«الأنا» (النفس المستقلة) ليستا سوى

أسلوب تعبير عن وجود مجموعات الارتباط الخمس، ولكن عندما نشرع في فحص عناصر كينونتنا واحدًا بعد الآخر نكتشف أنه بالمعنى المطلق لا يوجد كيان حي يشكّل أساسًا لهذه المتفرقات: «أنا أكون» أو «أنا»» (PC 132-34).

يصرّ ناغاسينا على أن اسم الشخص «ليس إلا طريقة للعدّ، وتعبير، ولقب، وتعيين مناسب، ومجرد اسم؛ لأنه لا توجد الأنا (النفس المستقلة)» (PC 129). ووجهة نظره هي أن الزعم أن الشخص يكمن في نفس دائمة غير متغيرة ومستقلة هو زعم خاطئ، ولا أساس لحقيقتها يمكن أن نجده.

تشير «مجموعات الارتباط الخمس» المذكورة في الاقتباس أعلاه إلى **الاسكاندات** الخمسة skandhas، التي تُترجم بدلًا من ذلك بـ «الكومات» أو «المكوّنات» الخمسة التي يتكون منها الشخص. قبل فحص هذه المكونات الخمسة للإنسان، نحتاج إلى فهم أنه بالنسبة للبوذيين لا يوجد «شخص» مستقل عن هذه المكونات الخمسة، كما لا توجد عربة منفصلة عن أجزائها المنفردة. إن تعليم الكومات الخمسة هو طريقة لتفسير الشخص كله دون اللجوء إلى فكرة «النفس». وبمجرد فحص الكومات الخمسة وتحليلها، يكتشف المرء أنه لا يوجد شيء وراءها يمكن اعتباره مركزًا جوهريًا أو «أنا» دائمة. تهدف الممارسة البوذية إلى تفكيك الاعتقاد غير المدورس (والزائف) بالفردية المنفصلة أو فكرة النفس. ويُرفض بشدة أيّ مفهوم للأنا أو النفس أو الروح ككيان دائم ومستقل ومطلق، كجوهر لا يتغير وراء العالم المحسوس المتغير. ووفقًا لتعاليم بوذا، فإن فكرة النفس هي اعتقاد وهمي بلا حقيقة تناظره.

هـذا لا يعنـي أنه لا معنى للإحالة إلى الذات أو اسـتمرارية الذاكرة أو الفردية النسبية، وإنما يعني أنه لا يوجد ديمومة تكمن وراء الكائن. فبـدلًا مـن أن يكـون الإنسـان كائنًا دائمًا، هو عقل وجسـد وإحسـاس بالذات، وهذه الأمور تكمن في تسلسل زمني عابر. وبهذا المعنى فإن «الكائـن» البشـري هـو في الحقيقة أكثـر من «صيرورة» بشـرية. علاوة علـى ذلـك، فـإن فكـرة النفـس المنفصلـة، التي تـؤدي إلـى الأنانية أو التمحور حول الأنا، ليسـت مجرد فكرة خاطئة وإنما هي أيضًا تسـبب العديد من الآثار الضارة، فهي أصل كل المعاناة الوجودية (خاصة فيما يتعلق بالموت) والمشـاكل الاجتماعية، مثل: السـرقة والفقر والعنف، وكلها تفترض ذواتًا منفصلة تتنافس مع بعضها البعض.

ومـن ناحية أخرى، يمكن أن يـؤدي إدراك غياب النفس المنفصلة إلى حالة من التلطف مع الآخرين ورحمتهم؛ وبالتالي يُبذَل جهد كبير فـي التعاليـم البوذية لتقويض فكـرة الفردية الدائمـة والقضاء عليها في النهاية.

أول اسكاندا من **الاسكاندات** الخمسة، أو «مكونات» أو كومات» الشـخص، هـو: «الصـورة» (روبـا rupa)، الجانب المادي للشـيء أو الشـخص. والصورة هي المادة نفسـها، أو المادة الخام للعالـم، مكونة مـن ذرات دائمـة التغيـر. وفـي سـياق الشـخص، فـإن أول كومـة مـن «الصورة» هي الجسـد، ومنه أعضاء الحواس السـت (العقل مدرج في قائمة الحواس في البوذية)، والأشياء المقابلة لها في العالم الخارجي.

والاسـكاندا الثانـي هـو: مكـوّن «الإحسـاسـات» (vedana)، أي: العمليـة الفسـيولوجية الناتجـة عن اتصـال صورة الحـواس مع صورة الأشـياء المقابلـة لهـا. والإحساسـات هـي المشـاعر التي تنتـج عندما

تتصل العين بالصور المرئية، والأذن بالأصوات، واللسان بالطعوم، والأنف بالروائح، والجسم بالأشياء الملموسة، والعقل بالموضوعات الذهنية، مثل: الأفكار. ويقال إن الإحساسات ثلاثة أنواع: سارة، وغير سارة، ومحايدة.

أما الاسكاندا الثالث فهو: «الإدراك» (samjna). فعندما تتلامس أعضاء الحس الستة مع الأشياء المقابلة لها، تنتُج الإحساسات بحيث ينتُج بعد ذلك التعرف على الأشياء. فعندما يلمس المرء طاولة باليدين والعينين، مثلًا، لا تنتُج الإحساسات فقط، بل النتيجة هي اكتشاف الشيء باعتباره «طاولة». يحدث الإدراك أيضًا عند الاتصال بالموضوعات العقلية، ومن ثم فالإدراكات هي ستة أنواع من التمييز العقلي عن الأنواع الستة من الإحساسات.

الاسكاندا الرابع هو: مجموع «التكوينات العقلية» (sanskara). تشمل التكوينات العقلية نزعاتنا ودوافعنا وميولنا التي تشكل الطابع الفريد لشخصيتنا. وما يُعرف باسم «كارما» يُضمَّن أيضًا في مجموع التكوينات العقلية. والإحساسات والإدراكات وحدها لا تنتج تأثيرات كارمية، لكن التكوينات العقلية مرتبطة بالأنشطة الإرادية في الفكر أو في الكلام أو في الفعل، سواء كانت حسنة أم سيئة، مثل: الحكمة أو الغرور. وتلعب التكوينات العقلية دورًا رئيسيًا في خلق وجودنا المشروط المستمر، ولا بد من إعادة النظر فيها بعد فحص.

الاسكاندا الخامس، وهو: «الوعي» (vijnana). يتألف الوعي من لحظات من الإدراك؛ فالمرء لا يشعر ويدرك الطاولة فقط، كما في المثال أعلاه، ولكنه الآن واعيًا بالطاولة. وعلى الرغم من أن بعض المدارس الآسيوية للفكر الديني تنظر إلى الوعي نفس باعتباره جوهر

النفس الدائمة، إلا أن بوذا في «شريعة بالي» درَّس أن الوعي ينشأ فقط عندما يختبر أحد أعضاء الحواس الستة موضوعًا للحس. ويعتمد الوعي على الظروف التي ينشأ فيها، ومن ثم فهو ليس مستقلًا ولا دائمًا، وإنما هو مشروط مثل الاسكاندات الأخرى.

من المفيد إعادة النظر في الاسكاندا الرابع لفهم أفضل للطريقة التي ترتبط بها المكونات الخمسة مع بعضها البعض. عندما تتفاعل لحظات الظهور والاختفاء للصور والإحساسات والإدراكات والوعي، فإنها تخلق بقايا كارمية أو انطباعات كامنة تسمَّى سانسكاراس sans-karas، أو التكوينات العقلية. وهذه بدورها هي الاستعدادات التي تولد وتهيئ الظهور والاختفاء المستمر للتشكلات الإضافية من الاسكاندات الأربعة الأخرى. ومن ثم فإن وعي المرء مشروط بعمق بالتكوينات العقلية. على سبيل المثال غالبًا ما تؤثر العلاقة الغرامية الفاشلة على العلاقة الغرامية التالية، على الرغم من أنهما نظريًا علاقتان منفصلتان تمامًا؛ إذ يُنقَل شيء ما يقولب الخبرة القادمة ويؤثر عليها. إن تجميعات الصور والإحساسات والإدراكات والوعي، المدفوعة والمشروطة بالانطباعات الكامنة اللاواعية، مستمرة وذاتية الاستدامة. مرة أخرى لا يوجد محرك غير متحرك وراء الحركة. وإنما هناك الحركة فقط، التغير فقط. والشيء يختفي، ويكيِّف ظهور الشيء التالي في سلسلة من الأسباب والآثار. ومع ذلك، فإن التكوينات العقلية، التي تشمل كلًا من الذكريات الواعية واللاواعية، توفر رابطًا بين لحظات الظهور والاختفاء لتشكلّات المكوّنات.

ما يعنيه هذا هو أن حياة الإنسان هي في الواقع قصيرة جدًا.

«بتعبير دقيق: مدة حياة الكائن الحي قصيرة للغاية، وتدوم فقط

مـدة بقـاء الفكر. ومثلمـا تتدحرج عجلة العربة علـى نقطة واحدة من إطارهـا، وتسـتقر عنـد نقطة واحـدة فقط؛ فبالمثـل تمامًا تـدوم حياة الكائـن الحـي مـدة بقـاء فكـره فقـط» (PC 150)؛ وبالتالـي فإعـادة الميـلاد أو التناسـخ يحـدث بسـرعة وباسـتمرار فـي كل لحظـة مـن حياتنـا. وتتغيـر أجسـادنا وعقولنا باسـتمرار، كما يقـول علم الأحياء وعلـم النفـس والفيزيـاء حاليًـا. ويفسّـر البوذيـون مفهـوم تزامـن الاسـتمرارية والانقطـاع فـي عمليـة التناسـخ بمثال الشـمعة. فخلال محادثات أخرى يسـأل الراهب الحكيم ناغاسـينا الملِك ميليندا عما إذا كان هـو نفـس الشـخص الذي كان فـي طفولتـه. ويجيب الملك: «بالطبـع لا، أيهـا الراهـب. فقد كان الطفـل الصغير الرقيـق الضعيف المسـتلقي علـى ظهره شـخصًا، ونفسـي الحالية البالغة هي شـخص آخـر» (PC 148). هنـا يُشـدَّد على عدم الاسـتمرارية، لكن ناغاسـينا يضغـط علـى الملك في هذه النقطـة ويجعله ينظر لهـا أيضًا في حالة شـخص آخـر، فيقول: «لقد كنـتُ، يا صاحب الجلالـة، طفلًا صغيرًا رقيقًا ضعيفًا مسـتلقيًا على ظهري، وأنا الآن كبرت» (PC 148-49). وهنا يُشـدَّد على الاسـتمرارية. كيف يمكن أن تكون هاتان العبارتان صحيحتين؟ يسـتخدم البوذيون استعارة اللهب لتوضيح هذه النقطة. فـإذا أشـعلتَ شـمعة ثم عُدتَ بعد سـاعة فهل سـترى لهبًـا مختلفًا أم نفس اللهب؟ يسـأل ناغاسينا الملكَ:

«إن الأمـر، يا جلالة الملك، كرجل يشـعل نارًا؛ هل ستضيء النار طوال الليل؟».

الملـك: «بالتأكيد، أيها الراهب، هو سـتضيء طوال الليل».

الراهب: «هل يا جلالة الملك لهب الساعة الأولى هو نفس لهب الساعة الوسطى؟».

الملك: «لا، بلا شك، أيها الراهب».

الراهب: «هل لهب الساعة الوسطى هو نفس لهب الساعة الأخيرة؟».

الملك: كلا، طبعًا، أيها الراهب».

الراهب: «إذن، يا صاحب الجلالة، هل كان هناك ضوء في الساعة الأولى، وضوء آخر في الساعة الوسطى، وضوء ثالث في الساعة الأخيرة؟».

الملك: «كلا بالطبع، أيها الراهب. فبتواصل الضوء الأول كان هناك ضوء طوال الليل».

الراهب: «بنفس الطريقة تمامًا، يا صاحب الجلالة، تنضم عناصر الكائن إلى بعضها البعض في تتابع متسلسل: يهلك عنصر، ويظهر الآخر، ويخلف كل منهما الآخر كما كان الحال من البداية؛ ولذلك، أنت لا تصل باعتبارك نفس الشخص أو شخصًا مختلفًا، إلى آخر مجموع من الوعي لديك» (PC 149).

إن مقصد ناغاسينا هو أنه مثلما أن اللهب الذي يشاهده المرء عند إشعال شمعة واللهب الذي يشاهده عند عودته بعد ساعة هما لهب مختلف ونفس اللهب في نفس الوقت، فكذلك يكون الشخص الآن وقبل عشر سنوات شخصين مختلفين ونفس الشخص في نفس الوقت. ويرجع الاختلاف إلى حقيقة أن الشخص يتغير باستمرار (مجاميع الصورة والإحساسات والإدراكات والوعي تشكّل لحظات

تأتـي وتزول)، وفكرة أن الشـيء هو نفسـه ترجع إلـى ترابط الذكريات والنزعـات والانطباعـات اللاواعيـة والروابـط الكرمية لمجمـوع التكوينات العقلية. ومن خلال توسيع استعارة الشمعة لتشمل الإضاءة الجديدة لشمعة بشمعة أخرى – والأخيرة ستضاء بأخرى عندما توشك على الانطفاء – نحصل على مثال توضيحي لإعادة الولادة أو التناسخ بعد موت الجسـد المـادي عن طريق الروابط الكارمية المسـتمرة التي تحدد وتشكل الحياة التالية.

إذن ما الذي نخلص إليه بشـأن المفاهيم البوذية للطبيعة البشـرية؟ مـن الواضـح أن بـوذا جاهد بما أوتي مـن قوة لتفكيك النفـس الدائمة المسـتقلة، لكـن هل علينا أن نفهم تعليم اللانفـس على أنه عقيدة ثابتة ومطلقة؟ عندما سُـئل بوذا مباشـرة عما إذا كانت النفس موجودة أم لا، ظل صامتًا. واسـمحوا لي أن أنهي هذا القسـم بعبارة من «شريعة بالي» تجعـل من الصعب تحديد نظرة تبسـيطية للمفهوم البوذي عن النفس. نقرأ في ذلك الكتاب بعد قسم يوضح تعليم المجاميع الخمسة ويؤكد أنه لا يوجد أساس لـ «أنا» فردية ما يلي:

«ومـع ذلـك، فإن من يهجـر معرفـة الحقيقة ويعتقد بكيـان حي ما يجب أن يفترض إما أن هذا الكيان الحي سيهلك أو أنه لن يهلك. وإذا افترض أنه لن يموت، فإنه يقع في بدعة استمرار الوجود، وإذا افترض أنه سـيموت سيقول بهلاك الوجود...فالقول إن «الكائن الحي يدوم» هـو قاصـر عـن الحقيقـة، والقـول إن «الكائن الحـي يتدمـر تمامًا» هو متَجاوز للحقيقة» (134).

إن هـذه العبارة، تتحـدى المرء، على أقل تقدير، للتفكير بعمق في طبيعة الوجود.

التشخيص

ما هي مشكلة الوجود البشري الأساسية وفقًا للتعاليم البوذية؟ يقودنا هذا السؤال إلى الحقائق الأربعة النبيلة، وجوهر الدارما البوذية، وموضوع عظة بوذا الأولى التي ألقاها للزهاد الخمسة في حديقة الغزلان بالقرب من بيناريس، والمفتاح لتحطيم سلسلة السببية ذات الاثنتي عشرة حلقة المجهولة. تقول الحقيقة النبيلة الأولى إن الحياة دوكخا dukkha؛ وهذه النقطة هي أيضًا العلامة الثالثة للوجود. غالبًا ما تُترجم كلمة دوكخا إلى «معاناة»، ولكن ربما تُترجم على نحو أدق بـ «غير المُرضي dissatisfactory». كما رأينا في قصة حياة بوذا، فإن هذا صحيح أيضًا بالنسبة للأمير الثري الذي يمتلك كل شيء. تشمل كلمة الدوكخا مشاعر مثل: عدم الأمان وعدم اليقين والافتقار والخسارة. وهي تشير إلى حالة من القلق الوجودي الأساسي للحياة المتمثل في أن الأشياء معيبة وتفسد دائمًا. وهي أيضًا استجابة لزوال الأشياء؛ فالأشياء الجيدة لا تدوم. يتسم البشر بعدم الارتياح والقلق والضعف والإحباط وخيبة الأمل في عالم يتغير فيه كل شيء – بما في ذلك نفس المرء الخاصة به – باستمرار، ولا يمكن أن يصمد بأي شكل. وكما هو الحال مع التعاليم البوذية الأخرى، فإن الادعاء الذي مفاده أن الحياة معاناة لا ينبغي أن يُؤخذ على أنه تعبير عقدي نهائي عن طبيعة الواقع وإنما هو بالأحرى تعبير عن واقع البشر الملموس؛ إذ إن بوذا لم يزعم أن الحياة هي في نهاية المطاف دوكخا، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، وإنما يزعم أننا نختبرها على أنها دوكخا. ويشخص بوذا كطبيب حكيم (وليس كميتافيزيقي) المأزق البشري على أنه دوكخا وينطلق من هنا.

وُجد ثلاثة أنوع من الدوكخا في الأدبيات البوذية:

الأول: هناك معاناة عادية، مثل: الشيخوخة والمرض والموت. وتشمل المعاناة العادية أيضًا تجارب مثل: الظروف غير السارة والانفصال عن الأحباب وعدم حصول المرء على ما يريده والحزن.

النوع الثاني من المعاناة هو: الدوكخا الناتجة عن التغير. حتى تجربة السعادة العادية تؤدي في النهاية إلى نوع من المعاناة ناتج عن التغير. ولا يقول بوذا إنه لا توجد سعادة في حياة الإنسان، وإنما يسلط الضوء على حقيقة أن السعادة – مثل أي شيء آخر – لا تدوم؛ وبالتالي فهي ليست مُرضية الرضا التام. وعندما تذهب السعادة تأتي التعاسة.

النوع الأخير من المعاناة هو: الدوكخا كحالات مشروطة، ومن أهمها: الحالة المضطربة الناتجة عن الشعور الزائف بالذات. إن التركيز على الدوكخا لا يجعل البوذية ديانة متشائمة. فهي تشدد ببساطة على ضرورة مواجهة تقييم واقعي للوضع الإنساني العادي الذي يتميز بالمعاناة في محاولة لتجاوزه.

بعد تشخيص الوضع الإنسان على أنه دوكخا، ينتقل بوذا كطبيب فاعل إلى تحديد سبب مرضنا. تؤكد الحقيقة النبيلة الثانية أن سبب معاناتنا هو: «التوق الشديد» أو «الإمساك بالأشياء» (tanha)، فمشكلتنا هي أننا نحاول التمسك بالأشياء والتجارب التي بطبيعتها لا يمكن التمسك بها. والدوكخا تسببها النفس المتغيرة باستمرار التي تحاول جاهدة التشبث بعالم في تدفق مستمر، وهي نتيجة لنفس غير موجودة تحاول امتلاك أشياء لا يمكن حيازتها على نحو دائم بحكم التعريف. إن جوهر الحياة هو التغير، بينما جوهر الإمساك بالأشياء هو منع

التغير. والأهم من ذلك، يجب أن يُنظر إلى هذا الإمساك على أنه نوع أناني من التوق الشديد. والتوق الشديد هو فعل متعمد تحركه فكرة النفس المستقلة والدائمة. وهو تعبير عن رغبة قوية في تخليد النفس. وهو تعطش لتحقق الإرادة، وأن توجد، وأن تقوى، وأن تتزايد، وأن تتراكم، وامتلاك المزيد. وكل هذا يؤدي إلى معاناة مستمرة ومشروطة.

الوصفة العلاجية

إذن ما الذي يجب أن نفعله حيال وضع المعاناة البشري وفقًا للفكر البوذي؟ هل يمكن الهروب من الشعور بالدوكخا؟ وإن أمكن فكيف؟ يقودنا هذان السؤالان إلى الحقيقة النبيلة الثالثة والرابعة. لا يدَع بوذا أتباعه في وضع لا أمل من الخروج منه. وإنما يزعم أن هناك حالة صحية تتجاوز القلق الوجودي: الدوكخا.

تقول الحقيقة النبيلة الثالثة إن هناك طريقة لإيقاف الدوكخا، وتنطوي بالطبع على إنهاء التوق الشديد. في الواقع الحقيقة النبيلة الثالثة تنفي الحيقية النبيلة الأولى، وبالتالي من المهم رؤية التعاليم البوذية على أنها مفيدة ما دامت قابلة للتطبيق.

يشار إلى الحالة النهائية في البوذية باسم «النيرفانا». وتعني كلمة «نيرفانا» حرفيًا: «الإطفاء» أو «الإخماد»، كإطفاء النار مثلًا. وفي السياق الحالي المعنى هو إطفاء الدوكخا بإخماد نار التوق الشديد (tanha). وهذا يؤدي إلى حالة النيرفانا المباركة. وعندما يهمد التوق الشديد، تموت الدوكخا، والنتيجة هي النيرفانا. وهي الهدف الأسمى للممارسة البوذية، ربما هذا كل ما يمكن قوله عن النيرفانا. تحذّر النصوص المقدسة البوذية مرارًا وتكرارًا من أن النيرفانا لا يمكن

تعريفها بالكامل بالكلمات. ويقال: إن وصف النيرفانا لشخص لم يختبرها هو مثل سلحفاة تحاول أن تصف للأسماك المشي على اليابسة؛ إذ لا يوجد شيء في خبرة الأسماك يمكّنها من فهم اليابسة مفاهيميًا، وكذلك النيرفانا، التي تتجاوز الخبرة العادية تمامًا. على الرغم من هذه التحذيرات، إلا أنه قد بُذلت محاولات لتعريف النيرفانا. ربما يكون من الأفضل تعريفها على أنها الحرية المطلقة، وأشير إليها أيضًا باعتبارها: «الحقيقة غير المشروطة» أو «الحقيقة» أو «النعيم» أو «الحقيقة المطلقة». إنها حرية رؤية الأشياء كما هي في الحقيقة، متحررة من التشوهات المحدودة للمشاريع الذاتية. وهي تحرر مطمئن من المشاغل المقلقة الوجودية المعذبة في الحياة، مثل تلك التي دفعت الأمير الشاب سيدهارثا إلى مغادرة قصره. وبعيدًا عن الإبادة الذاتية المتشائمة التي تقول بها العدمية، يقال: إن النيرفانا هي حالة مباركة وحيوية يُقضى فيها على كل كراهية وخداع ورغبة. إن النيرفانا هي حالة دينية سامية يمكن اختبارها في هذه الحياة بالذات، كما يتضح من السير الذاتية المقدسة لبوذا من خلال حقيقة أن بوذا عاش لأكثر من أربعين عامًا بعد تحقيق استنارة النيرفانا تحت شجرة بودهي.

نأتي الآن إلى الحقيقة النبيلة الرابعة، وصفة القضاء على مرض الدوكخا، والدواء الذي يسمح للفرد بتحقيق حالة النيرفانا الصحية الفائقة: **المسار الثماني**. ويُعرف هذا المسار أيضًا باسم «الطريق الأوسط Middle Way»؛ لأنه يقع بين طرفين: الحياة المكرسة لإشباع الملَذات العادية، مثل: حياة القصر في قصة حياة بوذا، والحياة الزاهدة على نحو مفرط، المتمثلة في الروتين القاسي الذي مارسه بوذا المستقبلي مع الزهاد الخمسة في الغابة. من المفترض أن يكون اتباع

بعض المسارات الروحية التي نشأت في الهند – مثل: ممارسات اليوغا الكلاسيكية ذات الفروع الثمانية – بالتعاقب، كما يصعد المرء السلَّم درجة درجة، لكن المسار الثماني يتألف من ثماني ممارسات يجب القيام بها في وقت واحد، كما يمكن للمرء أن يتابع البرامق الثمانية لعجلة ما في الوقت الذي يتابع فيه محورها المركزي. يهتم المسار الثماني بثلاثة اهتمامات رئيسية:

السلوك الأخلاقي (سيلا sila)، الذي يقوم على مفهوم الحب والتعاطف الشاملين مع جميع الكائنات الحية، والتهذيب العقلي (سامادهي samadhi)، الذي يبلغ ذورته في الإدراك التأملي للطبيعة الحقيقية للنفس والعالم، والحكمة (براجنا prajna)، التي لها علاقة بتأسيس المعرفة الصحيحة عن الواقع وتتحقق في الاستنارة.

وبشكل عام، يمكن القول إن المسار الثماني يهدف إلى غرس سلوك لا تحركه فكرة النفس.

ينطوي السلوك الأخلاقي على ثلاث ممارسات للمسار: **التحدث الصحيح**، الذي يعني أنه يجب على المرء أن يتحدث بطريقة تفيد جميع الكائنات. ويجب على المرء أن يتكلم في الوقت والمكان المناسبين، وأن يمتنع عن الكلام الكاذب والقاسي والمؤذي وغير المجدي. وإذا لم يكن لدى المرء ما يستحق أن يقال فعليه أن يبقي على «الصمت النبيل». ويتضمن **العمل الصحيح** غرس السلوك الأخلاقي والشريف والمسالم في النفس والآخرين. فهو تجنب القتل والسرقة والغش والجنس غير المشروع وتناول المسكرات. تدل سبل العيش الصحيحة على كسب لقمة العيش أو ربح لا يصاحبه إيذاء كائنات أخرى ولا يأتي على حساب رفاهية الآخرين. ومن أمثلة سبل

العيش الخاطئة: تصنيع وبيع الأسلحة وقتل الحيوانات وإنتاج المسكرات والسموم.

يتشكل التهذيب الذهني من الممارسات الثلاثة التالية: **السعي الصحيح**، الذي يستلزم استعمال الذات بحيوية لتوليد الحالات الذهنية الصحيحة وغرسها. وللتغلب على الحالات غير السليمة يجب على المرء أن يوجه طاقته لتنمية جميع جوانب الحياة البوذية.

اليقظة الصحيحة، وهي ممارسة تأملية يطمح فيها المرء إلى أن يكون واعيًا بجسده ومشاعره وعقله وأفكاره. وغالبًا ما يُعتبر هذا الجانب هو الجانب الأهم في المسار. وعادة ما ينطوي التأمل اليقظ على انتباه للتنفس؛ حيث يبحث المرء عن نظرة أعمق لطبيعة الواقع، الذي يتسم بعدم الرضا والزوال والافتقار إلى الذات الصلبة. ويمكن تلخيص كل الممارسات البوذية بكلمة واحدة: كن يقظًا دائمًا! ويختلف **التركيز الصحيح** عن ممارسات التأمل اليقظ في أنه ينطوي على غرس حالات التأمل عن طريق تقنية تهدئة العقل وتركيزه على نقطة واحدة. هناك نوعان من الممارسة التأملية المشار إليها في النص المقدس البوذي:

الأول: ينطوي على سحب الحواس من التجربة الحسية العادية وتضييق الوعي ليبتعد عن طيفها الواسع من أجل تحقيق تركيز على نقطة واحدة. وبدلًا من تضييق الوعي أو إغلاق الوعي، يهدف هذا التركيز إلى فتح الوعي تمامًا حتى يصبح المرء مدركًا تمامًا للواقع كما هو بالفعل ويحقق نظرة عميقة لطبيعة العالم والذات. إذا فُقع بالون خلف شخص في حالة طبيعية، فإن هذا الشخص سوف يقفز على الأرجح. وإذا فُقعت سلسلة من البالونات فعادة ما يكون رد فعل

الشخص أقل فأقل مع استمرار السلسلة حتى يعتاد الشخص على هذا الصوت. وإذا فُقع بالون خلف شخص في تأمل تركيزي عميق فمن المفترض أنه لن يصدر أي فعل لأن حواسه وإدراكاته منسحبة. ومع ذلك، إذا فُقع بالون خلف شخص يشارك في التأمل اليقظ، فسوف يكون لهذا الشخص رد فعل، بل وسوف يستمر في الاستجابة لسلسلة الفرقعة بأكملها، حيث يختبر كل فرقعة كحدث جديد وفريد.

تشمل الحكمة الفكر الصحيح والفهم الصحيح. وينطوي الفكر الصحيح على أفكار الانفصال غير الأناني، أو الأفكار التي تتجاوز فكرة النفس، أو ببساطة الأفكار المحِبّة. ويعني الفهم الصحيح فهم الأشياء كما هي بالفعل. ويعني ضمنًا جعل المرء عقله منسجمًا مع الطبيعة النهائية للواقع الذي يتميز بعلامات الوجود الثلاثة. والأهم من ذلك، يعني فهم الحقائق النبيلة الأربعة؛ لأن هذا التعليم هو الذي يفسر الأشياء كما هي بالفعل. وهكذا، هناك شيء دائري رائع حول التعاليم البوذية: الحقيقة النبيلة الرابعة هي المسار الثماني، والجانب الثامن من هذا المسار يتكون من فهم الحقائق النبيلة الأربعة، الموضوع الرئيس للخطبة الأولى لبوذا.

المسارات المختلفة

من المهم تقدير التنوع الكبير الموجود داخل البوذية مع فهم تعقيد الممارسة البوذية من خلال المسار الثماني؛ إذ إن داخل بوذية ثيرافادا وحدها يوجد طريقان مختلفان تمامًا لكون المرء بوذيًا: طريق الرهبان، وطريق العلمانيين.

يُعرَّف التهذيب الرهباني البوذي بالأساس بالفينايا Vinaya، وهي

٢٢٧ قاعـدة تحكم حياة الراهـب. وعلى الرغم من أن كلمة «التهذيب discipline» قد يكون لها دلالات سـلبية في بعض السـياقات، إلا أنها تعنـي هنا طريقة في التصرف لا تحركها الرغبة الشـخصية أو الاهتمام بالـذات. يهتـم التهذيب بالإرادة والأفعال الإراديـة، أي بالكارما. وفي حيـن أن الفعـل العـادي موجه ذاتيًـا ويُنتج كارما مشـروطة، فإن الفعل المهـذَّب – الفعـل الذي يُنفَّذ بدون عبء الذات – لن ينتج عنه المزيد من الفعل المشـروط أو الكارما المشروطة. والانفعال الانفصالية التي لا تحركها الرغبة الشخصية لا تُنتج المزيد من التعلق أو العبودية، ومن ثم هي مسار للحرية. وبتعبير بسيط، تؤدي الأفعال المدروسة للتهذيب الرهباني إلى فعل غير أناني، عمل طُرحت منه الذات. لا يهتم الرهبان البوذيـون بالتصـرف بطريقـة نفعيـة، وإنمـا بطريقة تنسـجم مـع الواقع الأسمى. علاوة على ذلك، لا يناضل الرهبان البوذيون من أجل الحرية فقـط، وإنمـا من أجل تجربة معينة تمثلها اسـتنارة بـوذا. وهذا يعني أن التهذيـب البـوذي يهدف إلى اتباع خطى بـوذا بعناية قدر الإمكان؛ لأن طريقة الحياة المثالية التي يعبر عنها بوذا المستنير تلقائيًا تُفهم على أنها نمـوذج للتهذيـب الرهبانـي. أي: أن طريقـة حيـاة بوذا وطريقـة الحياة الرهبانيـة وجهان لعملة واحدة، ويكمـن الاختلاف في الدافع. فأفعال بـوذا هي التعبير الطبيعي لعقل مهـذَّب، في حين أن أفعال الراهب هي وسـائل مقصـودة لخلـق عقـل مهـذب، ولكـن في كلتـا الحالتيـن فإن الأفعال هي نفسها نموذجيًا.

ورغم ما سبق، إلا أن السعي وراء طريقة كاملة للوجود يتطلب بيئة الديـر الخاضعة للتحكم والدعم العلماني غير الرهباني. إن العلمانيين البوذيين هم الذين قبلوا التعاليم البوذية الخمسة، لكنهم لا يهدفون إلى

تحقيـق الهدف الأعلـى (النيرفانا) في حياتهم، وإنما يسـعون جاهدين إلـى تحسـين نصيبهـم الكارمي في هـذه الحيـاة والحياة التاليـة بتوليد أحقيـة كارميـة جيدة. إذن هناك هدفان في المجتمـع البوذي: فالرهبان يسعون إلى النيرفانا بنشاط، في حين ينشغل العلمانيون بإرساء الأسس لبلوغهـا فـي الحياة المسـتقبلية بجمع اسـتحقاقات مفيـدة. ويجب أن تكـون العلاقـة بيـن الرهبـان والعلمانيين متـآزرة؛ إذ يقـوم العلمانيون بتزويد الرهبان بالطعام والملابس مقابل ثلاثة عوائد مهمة على الأقل: أن يقـوم الرهبـان بتعليـم دارما بـوذا، وأن يمثلوا نموذجًـا للحياة، وأن يوفـروا مجـالًا إنتاجيًـا للاسـتحقاق. غالبًـا ما تقـع الأديـرة البوذية في سـريلانكا وجنوب شرق آسـيا بالقرب من المستوطنات لتسهيل جولة تسـول الرهبـان اليوميـة للطعام. ويُفتـح الدير بانتظـام للعلمانيين حتى يتمكنـوا مـن الاسـتماع إلى الرهبـان وهـم يرتلـون النصـوص البوذية، وسماع عظة عن حياة بوذا وتعاليمه، وتلقي المبادئ الخمسة: لا تقتل، لا تسـرق، لا تكـذب، لا تتنـاول المسـكرات، لا تمـارس الجنس غير المشـروع. وبهـذه الطريقـة يؤثـر الرهبـان بفاعليـة على أسـلوب حياة المجتمـع البـوذي العـادي باعتبارهـم معلِّميـن نشـطين. بالإضافة إلى ذلك، فبقدر ما يحافظ الرهبان البوذيون على تهذيب فينايا أو التهذيب الرهباني يدّعون أنهم الحملة الشـرعيون للمسـار الروحي الذي صاغه بـوذا. وعندمـا يعبّـر الرهبان عن هذا علنًا بمجموعـة من الطقوس، هم يعلنـون رسـميًا عـن الوجـود الأبـدي لدارما بـوذا، ويؤكـدون دورهـم كخلفـاء لسـلطة بـوذا في الأمـور الروحانيـة. والنتيجة هـي أن الرهبان يقدمون نموذجًا للكمال لمجتمعهم الأكبر، ويؤسسون أنفسهم كمحل شـرعي للفضل. وبسير الرهبان على خطى بوذا وتقليدهم لطريقته في

الوجـود في العالـم، هـم يؤسسـون نموذجًا ملموسًـا ومتاحًـا تجريبيًا للعلمانييـن الذيـن يتفاعلـون معهـم. ويقـدّم العلمانيـون المتعبـدون بدورهم نوعًا آخر من النماذج لأفراد مجتمعهم الذين لم يتبنوا المبادئ الخمسـة. وبهذه الطريقـة يمكن ملاحظة خط نموذجـي يمتد إلى بوذا مـن خـلال الرهبـان والعلمانييـن بدرجة أقل. عـلاوة على ذلـك، فإن تقديـم الهدايـا من الطعـام والملبس والمأوى إلـى المجتمع الرهباني، الـذي يُعتبر مجالًا خصبًا ومثمرًا لتحقيق الاسـتحقاق الكارمي الجيد، يصبـح مناسـبة واعـدة للعلمانييـن لتنمية أنفسـهم روحيًا باعتبـار أنهم مستعدون لتحسين أنفسهم في هذه الحياة والحياة التالية.

يمكـن تقديـر التنوع داخل البوذية على نحـو أفضل عندما نفحص نص ماهاياني مثل «لوتس سوترا». يَعتبر البوذيون الماهايانيون نهجهم «أعظم»؛ لعدة أسـباب: فهو مفتوح للجميع، ويتضمن تعاطفًا شـاملًا، ولـه هـدف أعظـم. تختلـف بوذيـة الماهايانـا حسـب «لوتس سـوترا» اختلافًـا كبيـرًا عـن بوذيـة ثيرافـادا. وقـد رأينـا بالفعـل أن البوذييـن الماهايانييـن لديهم وجهة نظر مختلفة عن بـوذا: ففي حين تتجه بوذية ثيرافـادا إلـى فهم تاريخي لبوذا، دون إنكار هذا الفهم فعليًا، يؤكد نص «لوتـس سـوترا» علـى أنه إذا كان بـوذا قد عاش علـى الأرض في فترة زمنية معينة، فقد كان في «جسـد انثباق» عن طريق كائن كوني وأبدي، لكن يمكن أن يظهر في صور عديدة. وهناك اختلافات أخرى. فنموذج ثيرافـادا للكمال البشـري هو الراهب الناجـح، أو أرهات arhat، الذي عمَـل بجد من أجل استنارته، أما نموذج ماهيانا للكمال البشـري فهو بوداسـف bodhisattva، حرفيًـا «كائـن الاسـتنارة». والبوداسـف هـو الشـخص الـذي يترهبن رهبنـة مزدوجة: فهـو يحقق البوذيـة ولكن لا

يدخـل فـي النيرفانا النهائية قبـل أن تتحرر جميع الكائنـات. وبدلًا من الاختفـاء مـن الوجـود الدنيوي فـي نهاية الحيـاة كما يفعـل الأرهات، يسـعى البوداسف إلى الكمالات المختلفة (البارامیتاس paramitas)، ويكـرس حياتـه البوداسـفية وحيواته اللاحقـة باعتباره فـي حالة بوذية للفعـل الرحيـم المتمثـل فـي مسـاعدة الآخريـن علـى تحقيـق تحـرر الاستنارة.

من الكمالات المهمة التي يسـعى إليها البوداسـف كمال الحكمة. ويشـير هـذا على وجـه التحديد إلى تحقيـق بصيرة بـ «فراغ» (سـونياتا sunyata) كل عوامل الوجود. ويزعـم البوذيون الماهايانيون أن جميع جوانـب الوجـود «خالية من الوجـود الذاتي: (سـفابهافا svabhava)، وهذه طريقة أخرى للقول إن كل الأشـياء اعتمادية ومترابطة بينيًا على نحـو جـذري. ويزعـم نص «سـوترا القلـب Heart Sutra» أن مجموع «الصـورة هـي الفراغ والفراغ هو الصورة». وهذا صحيح بالنسـبة لكل المجاميـع التـي يتكـون منها الشـخص. بمعنى ما ينظر البوداسـف في نفس الوقت من خلال عدسـتين متناقضتين ظاهريًا: فبعدسـة الحكمة يرى أنه لا توجد كائنات مستقلة، وبعدسة الرحمة يقرر خلاص جميع الكائنـات. إن تعليـم أن الصـورة هـي الفـراغ لا يعنـي أن المـادة غيـر موجودة، وإنما يخبرنا بشـيء ما عن طبيعة المادة. فالفراغ ليس حقيقة مطلقـة تتجـاوز كل صور الوجـود، وإنما كل صور الوجود هي نفسـها فارغة. والنظر إلى الفراغ بهذه الطريقة غير الثنائية يؤكد في النهاية قيمة هـذا العالم وجميع الكائنـات. هذه هي الحكمة المتبصرة للبوداسـف التـي تدعـم التعاطـف الرائـع مـع كل الكائنـات. وغالبًـا مـا تتناقـض البوداسفية الرحيمة بشدة والحكيمة للغاية في الأدبيات الماهايانية مع

الأرهـات، الـذي يتصف في هذا السـياق بأنـه راهب متغطـرس وبارد ومتمركز حول ذاته.

عـلاوة على ذلك، وُسِّـع مفهـوم الدارما، أو تعاليم بـوذا. فإذا كان بوذا موجودًا فقط في شـمال الهند خلال القرن السـادس قبل الميلاد، فإن تعاليمه ستكون محدودة ومكتملة عند وفاته. من ناحية أخرى، إذا كان بـوذا موجـودًا فـي كل الأزمان، فإن تعاليمه سـتكون بلا حصر في الصـورة وتسـتمر فـي كل الأزمـان. وبالتالـي فـإن دارمـا سـتكون هي التعاليـم المسـتمرة لكائـن كلـي الوجود. تزعـم العديد مـن النصوص السـوترية sutras الماهايانية أنها تهب تعليمًا لا يُعطى إلا عندما يكون الزمان والمكان مناسـبين للكشـف عن الحكمـة المقدَّمة. ويعتبر نص «لوتـس سـوترا» الدارمـا علـى أنها «لا نهائيـة ولا حدو لها ولم يُسـبق إليهـا» (LS 52)، ومتنوعـة تنوعًـا كبيـرًا بطريقـة مناسـبة للتنـوع الكبير للنزعات الإنسـانية. بالإضافة إلى ذلك، ففي حين أن الهدف الأسـمى لبوذيـة ثيرافـادا هو الخـروج النهائي من هـذا العالم، غالبًـا ما تتحدث النصوص البوذية الماهايانية عن إدراك «طبيعة بوذا»، ولكن حتى عندما يُستخدم مصطلح «نيرفانا» فإنه يُفهم على نحو مختلف تمامًا.

من المزاعم المدهشـة للبوذية الماهايانيـة الزعم القائل إن الهدف الأسـمى للنيرفانا والوجود العادي (سامسـارا samsara) هو نفسه؛ إذ يعبّر نص «لوتس سـوترا» عن هذا كمـا يلي: «كل الوجود، من البداية، هـو دائمًـا مـن طبيعـة نيرفانـا» (LS 66). وبالتالـي فإن بعـض مدارس البوذيـة الماهايانيـة تتبنـى وجهة نظر عن الوعي تختلف بشـكل ما عن تلـك المقدمـة فـي النصـوص المقدسـة الثيرافاديـة؛ حيث تقـول هذه المـدارس إنـه قبـل أن يتأثـر الوعـي بالتأثيـرات الظرفيـة والمشـوهة

للتكوينات الذهنية والأدناس، يكون موجودًا في جوهره الحقيقي باعتباره لمعانًا نقيًا ومستنيرًا، الذي هو أساس البوذية. ومن ثم فالهدف هو الكشف عما هو موجود بالفعل. ويقال إن النيرفانا غير قابلة للتحقيق لسببين على الأقل:

الأول: أنها بعيدة المنال؛ لأنها ليست شيئًا موضوعيًا أو هدفًا ملموسًا يمكن تحقيقه.

الثاني: أنها موجودة بالفعل.

يُقارَن الكفاح من أجل الوصول إلى النيرفانا أو البوذية في أماكن أخرى في بوذية شرق آسيا بعملية البحث عن ثور أثناء ركوبه. والآثار المترتبة على ذلك بالنسبة للممارسة البوذية هائلة.

تُروى قصة في «لوتس سوترا» عن رجل ذهب لزيارة صديق، وبينما كان معه سَكِر لدرجة أنه نام، وكان على صديق الرجل أن يغادر من أجل مهمة رسمية، ولكن قبل أن يغادر خاط جوهرة لا تُقدَّر بثمن داخل سترة الرجل كهدية، وعندما استيقظ الرجل، انطلق في رحلة إلى أرض أجنبية باحثًا عن رزقه بالعمل المجهد كي يغطي نفقاته، ولاحقًا التقى بصديقه مرة أخرى، الذي شعر بالذعر عندما علم أن الرجل كان يعمل بجهد شديد رغم أنه طوال الوقت كان في سترته جوهرة لا تُقدر بثمن. يقول النص:

> «سيدي! كيف تقوم بهذا من أجل المأكل والملبس؟
> فقد ربطتُ في مثل هذا العام وفي مثل هذا الشهر وفي مثل هذا اليوم جوهرة لا تُقدر بثمن بملابسك، متمنيًا لك أن تكون مرتاحًا وقادرًا على إرضاء كل حواسك

> الخمس. الآن منذ زمن طويل هي موجودة في ملابسك وأنت بجهل تكدح وتنشغل بإبقاء نفسك على قيد الحياة. كم كان هذا غبيًا جدًا! اذهب واستبدل ما تحتاجه بهذه الجوهرة وافعل ما تشاء، بلا فقر ولا عوز» (LS 177).

يوضح النص أن الجوهرة التي لا تُقدر بثمن هي الاستحقاق المناسب بالنسبة للبوذي المستنير، وأن المبلغ الضئيل الذي كسبه الرجل من عمله الشاق هو الهدف الأقل الذي جرى تحقيقه بالتهذيب الرهباني قصير النظر. فإذا كان الرجل يعرف الحقيقة فلن يضطر إلى العمل مقابل أجر يومي؛ لأنه كان معه هدية مجانية ثمينة للغاية طوال الوقت. في الواقع منعه عمله من إدراك ما كان معه دائمًا. وقد وُجدت قصة مماثلة في «لوتس سوترا» عن ملِكٍ وابنه الصغير، الذي هرب ونسي أصله، وسقط في حياة الفقر، وكان الابن الضال يعمل بجد للحصول على أجر ضئيل (أي: نيرفانا أرهات) حتى اليوم الذي وجد فيه طريقه إلى المنزل وأدرك أنه بصفته ابن الملك كان يمتلك بالفعل ثروة لا حصر لها (أي طبيعة بوذا) (LS 110-15).

تشير القصتان إلى نفس النقطة: لا يتعيّن على المرء العمل لتحقيق طبيعة بوذا، وإنما يحتاج فقط إلى إدراك ما هو موجود بالفعل. لقد فهم الأرهاتيون حسب «لوتس سوترا» أنه «منذ القدم نحن بالفعل أبناء بوذا، لكننا استمتعنا بالأمور البسيطة فقط» (LS 115). ومن منظور ماهاياني، فإن نشاط التهذيب الرهباني الهادف الذي يبحث عن النيرفانا في مكان آخر يصرف الانتباه بعيدًا عن الحاضر ويمنع قبول ما هو كائن حقًا. وبقدر ما يفترض مفهوم النيرفانا عالمًا مثاليًا خارج العالم الحالي،

فإنـه يخلـق شـعورًا بعدم الرضـا عن الوجـود الحالـي، وبالتالي يمكن اعتبـاره فـي أكثـر أشـكاله راديكالية سـببًا للدوكخـا. لعل شـعار بوذية ثيرفادا هو «كن على حذر دائمًا، وفي المقابل لعل شعار بوذية ماهايانا هو «كن على علاقة ودية مع كل ما تجد».

بينمـا يُفهم مسـار الكمـال داخل بوذيـة ثيرفادا على أنـه فريد، كما حددته الفينايا، فإن بوذية ماهايانا حسـب «لوتس سـوترا» تقرّ بطرق لا حصر لها لتحقيق طبيعة بوذا. وهذا يفتح - بجانب الممارسة الرهبانية الصارمـة - عالمًـا من الاستسـلام التعبدي لبوذا كمخلّص ولأشـكال مختلفة من عبادة المعابد. فيما يتعلق بالطرق التي لا حصر لها لتحقيق المطلق، يقول نص «لوتس سوترا:

> «حتى أي شخص، بعقل مشتت وبزهرة واحدة مجّد الصـور المرسـومة سـيرى تدريجيًا عـددًا لا يحصى من بوذا. أو أولئك الذين تعبدوا، سواء كان ذلك بمجرد طي اليدين، أو حتى رفعها، أو بثني الرأس قليلًا، فإنه بتمجيد الصـور سـيرون تدريجيًـا عـددًا لا يحصـى مـن بـوذا، ويصلون إلى الطريق الأسـمى . . . فحتى إن كان ذهنهم مشـتتًا، ودخلـوا سـتوبا stupa أو المعبـد وبكـوا قائليـن «يحيا بوذا»، فإنهـم قد وصلوا إلى طريق بوذا» (LS 69).
>
> إذن بجانـب تلك الأشـكال مـن البوذيـة التي تعتمد علـى الجهـد الذاتي في تحقيق الاسـتنارة؛ نجد أشـكالًا مختلفة من البوذية تفهم أن المسار الروحي هو الاعتماد على بوذا القوي والمخلّص. وفي البوذية اليابانية، يُطلق علـى هذين النهجين على الترتيب، اسـم جيريكي jiriki («بقوة الذات»)، وتاريكي tariki («بقوة الآخر»).

إن البوذيـة، مثل كل ديانات العالَم العظيمة، تتألف من تنوع هائل؛ لذلـك سـيكون من الصعب توجيه نقد للبوذيـة ككل؛ لأن أي ملاحظة يُدلى بها سـوف تتعارض على الأرجح مع شـكل من أشـكال البوذية. بدلًا من ذلك سوف نختم هذا الفصل ببضع تعليقات على وضع النساء في البوذية كما يتضح من «شريعة بالي» أو «لوتس سوترا».

بشـكل عـام، أثـارت النسـويات الغربيـات إلـى أنـه في الأشـكال التقليديـة للبوذيـة الرهبانية كان يُنظر إلى النسـاء على أنهن أدنى روحيًا من الرهبان الذكور ومغويات لهم. وتُصوَّر النساء في الأدبيات الرهبانية على أنهن حسّيات بلا حدود، ولديهن ميول حيوانية غير موجودة لدى الرجال، وينصح بوذا حسـب «شريعة بالي» الرجال بتجنب النساء قدر الإمـكان. وتوضح قطعة من «شـريعة بالي» النظرة الغامضة إلى حد ما للمـرأة ذات التوجـه الرهباني. ففي قسـم مـن هذا النص يتنـاول قبول النسـاء في النظام الرهباني، سـألت خالة لبوذا، تُدعى غوتاميد، الرجل المسـتنير عمـا إذا كان بإمكانهـا تـرك الحيـاة المنزليـة لمتابعـة الحيـاة الرهبانيـة. وأجـاب بـوذا بقوله: «كفى، يا غوتاميـد، لا تطلبي أن تعتزل المـرأة الحياة الأسـرية إلـى حياة بلا سـكن، بموجب العقيـدة والنظام الذي أعلنه التاثاغاتا[١]» (PC 441).

وعندما رآها أناندا، تلميذ بوذا المقرب، حزينة ومكتئبة، تدخّل من أجلِها واقترب من بوذا بنفسه. في البداية كرر بوذا رفضه السماح للنساء بالانضمام إلى النظام، لكن أناندا غيّر نهجه واستفسر عن كفاءة النساء

(١) لقب بوذا كما ذكر المؤلف سابقًا (المراجع).

فـي تحقيق الحالات الأسـمى، ومنها: الحالة النهائيـة للأرهات arhat (تُترجـم هنـا بــ «القداسـة saintship»)، وأجاب بوذا بقولـه «يا أناندا، النساء مؤهلات إذا اعتزلت الحياة المنزلية إلى حياة بلا سكن، بموجب العقيـدة والنظـام الـذي أعلنه التاثاغاتـا؛ لتجني ثمرة التحـول، وتجني ثمـرة عـودة ما، وتجنـي ثمرة عـدم العودة أبـدًا، وتبلُغ القداسـة» (PC 444).

بعد اعتراف بوذا بذلك، يوافق على السماح للنساء بالانضمام إلى النظـام الرهبانـي بشـرط أن يقبلـن ثماني قواعـد إضافيـة، كلها تهدف لإبقائهـن بعيدًا عـن الرجال وخاضعات لهم، ومن ثـم يخبرنا هذا بأنه سُـمِح للنسـاء بدخول الرهبنة وفقًـا للنصوص المقدسـة لبالي، وأنهن اعتبُرن قادرات على تحقيق الهدف الروحي الأسـمى. ومع ذلك، فإن هـذا لـه تكلفة؛ إذ يشـرح بـوذا لأناندا أنه إذا لم يُسـمح للنسـاء بدخول النظام مطلقًا، سـتظل الدارما البوذية سـليمة تمامًا لألف عام، لكن بما أنه سُمح لهن بالدخول، فإن الدارما البوذية ستسمر لخمسمائة عام فقط.

«يـا أنانـدا، مثلمـا عندمـا يصيب المـرض المسـمى بالعَفَـن حقلًا مزدهـرًا مـن الأزر، فـإن هذا الحقـل لا يدوم طويلًا، فإنـه عندما تعتزل النساء الحياة المنزلية إلى حياة بلا مأوى، بموجب العقيدة والنظام، لا يدوم هذا الدين طويلًا» (PC 447). على الرغم من أننا يجب أن نكون حريصيـن علـى عدم الخلط بين تمثيل المرأة في الأدبيات البوذية وأي واقـع اجتماعـي حقيقـي، إلا أنـه مـن الواضـح أن هنـاك الكثيـر مـن الإشكاليات من منظور حديث حول وجهة النظر المعبَّر عنها أعلاه؛ إذ يبدو أن قدرًا كبيرًا منها إسقاط ذكوري.

مـن ناحية أخرى، يشـير العديد مـن البوذيـون الثيرافادايون إلى أن

بوذا قد أسس نظام الرهبنة للنساء بطريقة أبقتهن مستقلات عن النظام الرهباني الرجالي لضمان تحررهن من هيمنة الذكور، وتشير النصوص إلى العديد من النساء المقدسات وبنات بوذا الصالحات.

يُعتبر نص «لوتس سوترا» أفضل بشكل ما في مواقفه تجاه النساء؛ إذ يؤيد هذا النص الخلاص الشامل للجميع، ما يشمل النساء بوضوح، وتوصف النساء الفاضلات في «لوتس سوترا» بأنهن «بنات صالحات»، ويُنظر إليهن كمعلّمات ماهرات وبوداسفيات محتملات، على الرغم من أنه قد لا يزال هناك شعور متبقي بأنهن يعملن على النحو الأفضل تحت إرشاد «ابن صالح». ومع ذلك، فإن بوذا حسب «لوتس سوترا» يعترف بمكانة النساء الفاضلات جنبًا إلى جنب مع الرجال الفاضلين: «إذا كان هناك أي شخص يسأل عن نوع الكائن الذي سيصبح بوذيًا في المستقبل، فيجب أن تُظهر له هؤلاء . . . إذا كان الأبناء الصالحون والبنات الصالحات يتلقون ويحفظون، ويقرؤون ويرتّلون، ويشرحون وينسخون ولو كلمة واحدة من «قانون زهرة سوترا Law-Flower Sutra» . . . فإن هؤلاء سيتطلع إليهم كل العوالم، وكما تحيّي التاثاغاتايين ينبغي عليك أن تحييهم» (LS 187).

واليوم، مع استمرار البوذية في تثبيت نفسها في بلدان وثقافات جديدة حول العالم، تشق النساء طريقهن لشغل أماكن جديدة في تقليد سيطر عليه الرجال إلى حد كبير.

للمزيد من القراءة

يتوفر كتاب «شريعة بالي Pali Canon» (PC) بأشكال وترجمات مختلفة، وكل الاقتباسات والمراجع مأخوذة من مختارات هنري

كلارك واريـن enry Clarke Warren, Buddhism in Translations
(New York: Antheneum, 1974)؛ نظـرًا لأن هـذه الطبعة الورقية لا
تزال متاحة بسهولة من خلال عدد من الناشرين.

توجـد ترجمـات عديدة لـ «لوتـس سـوترا Lotus Sutra» (LS)،
والاقتباسـات والمراجع مأخوذة من Bunno Kato, Yoshiro Tamu-
ra, and Kojiro Miyasaka, trans., The Threefold Lotus Sutra
.(New York: Weatherhill, 1984)

للاطلاع على نظرة عامة عن البوذية انظر:,Donald W. Mitchell
Buddhism: Introducing the Buddhist Experience (New
York: Oxford University Press, 2008) و: Richard H. Robin-
son, Willard L. Johnson, and Thanissaro Bhikkhu, Buddhist
Religions: A Historical Introduction, 5th ed. (Florence, KY:
Wadsworth/Thomson, 2004) و: Peter Harvey, An Introduc-
tion to Buddhism: Teachings, History and Practices (Cam-
.bridge: Cambridge University Press, 1990)

وللمزيد عن بوذية ثيرافادا انظر: Robert C. Lester, Theravada
Buddhism in Southeast Asia (Ann Arbor: University of
Michigan Press, 1973) و: Walpola Rahula, What the Bud-
dha Taught (New York: Grove Press, 1974; many other edi-
tions are available, including an online edition) و: Kate
Crosby, Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and
.Identity (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2013)

وللمزيد عن بوذية ماهايانا انظر: Paul Williams, Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations (London: Routledge & Kegan Paul, 1989).

وللمزيد عن المرأة في الأدبيات البوذية انظر: Diana Y. Paul, Women in Buddhism (Berkeley: University of California Press, 1985) و: Jose Ignacio Cabezon, ed., Buddhism, Sexuality, and Gender (Albany: State University of New York Press, 1992).

أسئلة للنقاش

١- بما أن التعاليم البوذية يقال إنها ليست عقيدة، فما هي طبيعتها وهل هذا التمييز ضروري؟

٢- ما هو الدور الذي تؤديه قصة حياة بوذا في الفلسفة البوذية؟

٣- ما هي بعض الاختلافات الرئيسية بين فهم الثيرافادا وفهم الماهايانا لبواذا؟ وما هي بعض الآثار الرئيسية المترتبة على هذا الاختلاف؟

٤- ماذا يعني البوذيون بالترابط البيني بين كل الموجودات، وما الذي يخبرنا به فيما يتعلق بالتصور البوذي للنفس؟

٥- في نظرك ما هي مزايا التعاليم البوذية المتعلقة باللانفس (أناتما) على فكرة النفس المستقلة على نحو دائم؟

٦- ما هو سبب وطبيعة وضعنا المحدود وفقًا للبوذيين؟ وما هو السبيل للخروج منه؟

الفصل الرابع

أفلاطون، حُكْم العقل

لنبدأ بفحص النظريات الغربية عن الطبيعة البشرية من خلال النظر في فلسفة أفلاطون (حوالي ٤٢٩ - ٣٤٧ قبل الميلاد). على الرغم من أن الفكر الرائد لأفلاطون يعود إلى ألفين ونصف ألف عام، إلا أنه كان ذا تأثير هائل على مر القرون، وذا أهمية حتى يومنا هذا.

إن أفلاطون من أوائل الفلاسفة، ومن أعظمهم، ذلك الرجل الذي قصد الاستخدام المنهجي لعقلنا ليبين لنا أفضل طريقة للعيش، لكنه لم يكن فيلسوفًا عقلانيًا بحتًا؛ لأنه في بعض حواراته الأنيقة والمبنية ببراعة يقترح أننا بحاجة إلى أن نستلهم رؤية للخير والجمال تتجاوز أنفسنا. إن المفهوم الواضح للفضيلة، القائم على الفهم الصحيح للطبيعة البشرية ومشاكلها، هو من وجهة نظر أفلاطون السبيل الوحيد للسعادة الفردية والاستقرار الاجتماعي. وقد أثر تفكيره على اللاهوت المسيحي عبر أفلوطين والقديس أوغسطين (انظر «الفاصل التاريخي»).

حياته وأعماله

وُلد أفلاطون في عائلة رفيعة المستوى في الدولة المدينة[1]

---

(١) الدولة المدينة هي مدينة مستقلة سياديًا، فهي ذات حكومة لها سيطرة كاملة على =

(بوليس) اليونانية القديمة في أثينا، التي تمتعت في القرن الرابع قبل الميلاد بالازدهار الاقتصادي من خلال الإمبراطورية والتجارة، وفي مرحلة ما طوَّرت أول تجربة للديمقراطية المباشرة للمواطنين. نحن نتذكر أثينا القديمة على أنها مركز التقدم غير المسبوق في الفنون والمباحث الفكرية، ومنها: النحت والفن المسرحي والتاريخ والرياضيات والعلم والفلسفة. وكان الفيلسوف الأخلاقي سقراط أحد أعظم شخصياتها، وهو القدوة الساحرة التي أثارت إعجاب أفلاطون الشاب بعمق، لكن هذين المفكرين عاشا فترة مضطربة: فقد انتهت الحرب البيلوبونيسية[1] بهزيمة كارثية لأثينا، وأعقب هذا فترة من الاستبداد. وعندما وصل فصيل جديد إلى السلطة، أصبح سقراط مشتبهًا سياسيًا وحُكم عليه بالإعدام عام ٣٩٩ قبل الميلاد بتهمة تخريب دين الدولة وإفساد الشباب.

كان أسلوب سقراط في الجدل والتدريس شبيهًا بأسلوب من يسمون بالسفسطائيين، وهم خبراء لهم أسلوبهم الخاص عرضوا (مقابل أجر) تعليم أنواع معينة من المهارة، ولا سيما فن الخطابة (أي: الإقناع بالتحدث أمام الجمهور)، التي كانت مهمة للتقدم السياسي، ويمكن وصفهم بأنهم كانوا مستشاري العلاقات العامة في عصرهم، لكنهم تطرقوا أيضًا إلى القضايا الأخلاقية والسياسية. كان الأثينيون على دراية بتنوع المعتقدات والممارسات في مختلف الثقافات التي

= أراضي هذه البلدة والأراضي التابعة لها إن وُجد، وكان هذا الشكل شائعًا في العصور القديمة (المراجع).

(١) حرب يونانية قديمة ذات مراحل بين رابطة الدول المدن اليونانية بقيادة أثينا والرابطة البيلوبونيسية (منسوبة إلى شبه جزيرة تقع في جنوب اليونان) بقيادة أسبرطة (المراجع).

حول البحر الأبيض المتوسط؛ لذلك واجهوا مسألة ما إذا كان هناك أي معيار للحقيقة فيما يتعلق بهذه الأمور، وغالبًا ما عبّر السفسطائيون عن شكوكهم فيما إذا كانت القيم الأخلاقية والسياسية أكثر من مجرد أعراف اعتباطية؛ ومن ثم فإن ما نسميه الآن النسبية كان بالفعل خيارًا مغريًا في هذه المرحلة المبكرة من الفكر.

لم يتقاض سقراط - على عكس السفسطائيين - أي أجر، وكان منشغلًا بالمسائل الفلسفية والأخلاقية الأساسية وليس مجرد الخطابة. كانت فكرته الملهمة العظيمة هي أننا قد نتعرف على الحقيقة فيما يتعلق بتلك الأمور، ومن ثم الطريقة الصحيحة للعيش، إذا استخدمنا عقلنا بعناية ومنهجية. ولقد أُطلق على سقراط لقب «مؤسس الفلسفة»، ليس بسبب أي استنتاجات معينة توصل إليها، وإنما لريادته في استخدام الحجج العقلانية والتحقيق بطريقة منفتحة وغير جازمة بتعصب، لكنه لم يترك أي سجلات مكتوبة.

تُصور محاورات أفلاطون المبكرة (خاصة محاورة «الدفاع Apology») سقراط وهو يُظهر أن محاوريه لم يعرفوا حقًّا ما زعموا أنهم يعرفون من خلال الاستفهام المنطقي المستمر، وزعم سقراط - كما صوره أفلاطون (إذ ليس لدينا دليل آخر) - أن تفوقه على الآخرين يكمن في وعيه بجهله بالمسائل الفلسفية، ومن أشهر الأقول المنسوبة إليه أن «الحياة غير المبحوثة لا تستحق العيش»، وجعْل زملائه الأثينيين يفكرون في حياتهم بطرق لولاه ما وصلوا إليها؛ وبالتالي شعر سقراط بأنه مدعو - بنوع من الحماسة الدينية - إلى تعكير رضا الناس عن أنفسهم؛ وهكذا ربما ليس من المستغرب أنه وجد نفسه محل عداء الجميع، حتى عند موته (أُجريت مقارنات بينه وبين المسيح).

لقد أثر سقراط على أفلاطون في كل تلك الجوانب، الذي صُدم بإعدام المعلِّم الملهم. وعلى الرغم من خيبة أمل أفلاطون من سياسة عصره، إلا أنه احتفظ بإيمان سقراط بالتحقيق العقلاني، وكان مقتنعًا بأنه من الممكن الحصول على معرفة بالحقائق الدقيقة المتعلقة بالعالم وبالطبيعة البشرية وتطبيق هذه المعرفة لصالح المجتمع البشري. وقد أعرب أفلاطون أحيانًا عن شكوكه في قيمة الكتب، ويميل إلى الاتفاق مع سقراط في أن الحوار الفعلي هو أفضل طريقة لجعل الناس يفكرون بأنفسهم وربما يغيرون رأيهم ونهجهم في الحياة. ومع ذلك، فإن أفلاطون نفسه قد كتب بتوسع، وفي كثير من الأحيان بمهارة أدبية كبيرة، وأعماله هي أولى الأطروحات الرئيسية في الفلسفة. وهي عبارة عن محادثات، عادة مع سقراط الذي يكون قائدًا. ويعتقد معظم الباحثين أنه في الحوارات المبكرة، مثل: الدفاع وكريتو ويوثيفرو ومينو، كان أفلاطون يشرح بالأساس أفكار سقراط، أما في الأعمال اللاحقة (التي تميل إلى أن تكون أطول وتقنية أكثر) فقد كان يعبر عن نظرياته المميزة.

لقد أسس أفلاطون الأكاديمية الأثينية، التي يمكن وصفها بأنها أول جامعة في العالم.

من أشهر نصوص أفلاطون التي دُرست على نطاق واسع نص «الجمهورية»، وهو مناقشة مطولة ومعقدة ومثيرة للجدل بين العديد من المتحدثين. وعلى الرغم من تقسيمه إلى عشرة «كُتُب»، إلا أن هذا لا يشكل دائمًا تقسيمات طبيعية للحجاج. وكما يوحي العنوان، فإن أحد الموضوعات الرئيسية هو الخطوط العريضة لمجتمع إنساني مثالي، ولكن الموضوع الرئيس هو مشاكل الفرد وإشباعه. في هذا

العمل الرئيس، يتطرق أفلاطون إلى العديد من الموضوعات، بما يتضمن الميتافيزيقا، والإبستمولوجيا، وعلم النفس البشري، والأخلاق، والسياسة، والطبقات الاجتماعية، والأسرة، والتعليم، والفنون. وسنركز على كتاب الجمهورية، مع الإشارة من حين لآخر إلى الحوارات الأخرى (باستخدام ترقيم الصفحات التقليدي لنصوص أفلاطون، والإحالات هي إلى «الجمهورية» ما لم أذكر خلاف ذلك).

الخلفية الميتافيزيقية: نظرية المُثُل

على الرغم من أن أفلاطون يتحدث عن الإله، أو الآلهة بصيغة الجمع، في مواضع مختلفة، إلا أنه ليس من الواضح ما هو مقصوده الحرفي. فهو لم يكن مؤمنًا بتعدد الآلهة في الديانة اليونانية الشعبية، لكنه أيضًا لم يكن لديه المفهوم اليهودي والمسيحي والإسلامي لإله شخصي يتواصل مع الأفراد ويتدخل في تاريخ البشرية. ويمتلك أفلاطون مثالًا أكثر تجريدًا عن الإله باعتباره العلة النهائية (اللوجوس logos) في الكون أو وراء الكون (تُظهر مقدمة إنجيل يوحنا «في البدء كانت الكلمة [اللوجوس]» تأثير هذه الفكرة). يقدّم أفلاطون في حوار طيماوس قصة للخلق تُنظِّم فيها «الحكمة الإلهية» العالَمَ من مادة موجود مسبقًا، ولا يمكنها إلا أن تقدم أفضل ما في وسعها باستخدام مادة متمردة، وهذا يختلف عن عقيدة الكتاب المقدس المتعلقة بخلق الله من العدم.

إن أكثر ما يميز ميتافيزيقا أفلاطون هو نظريته عن **المُثل** (الكلمة اليونانية هي إيدوس eidos)، لكن ليس من السهل تحديد ما تعنيه؛ لأنه نادرًا ما يقدمها كنظرية صريحة، وقد ذُكرت أو افتُرضت في أفكار

حاسمة في مختلف الحوارات، ويُثني على أفلاطون بأنه واجه صعوباتها في محاورة بارمنيدس. يجب أن نتذكر أنه كان رائدًا في الفلسفة، وكافح للتعبير عن الأفكار الأساسية لأول مرة في الفكر البشري.

تقول النظرية الميتافيزيقية الكبرى لأفلاطون إنه خارج عالم الأشياء والمخلوقات المادة المتغيرة والقابلة للتدمير هناك عالم آخر يحتوي على المُثل الأبدية الثابتة. والأشياء التي يمكن أن ندركها بحواسنا مرتبطة بهذه الحقائق المطلقة ارتباطًا بعيدًا، كما اقترح أفلاطون بتصوره المؤلم للحالة الإنسانية على أنها تشبه كون البشر سجناء داخل كهف، مقيدين بالسلاسل في مواجهة الجدار الداخلي بحيث يكون كل ما يمكنهم رؤيته الظلال الملقاة على الجدار وكل ما يسمعونه هو مجرد أصداء (17-514). وعلى هذا التشبيه، يمكن تفسير الظلال بأنها الأشياء المادية المتغيرة التي ننشغل بها عادة، أما المُثل الحقيقية غير المتغيرة فلا نعرف عنها شيئًا (إذا كان أفلاطون على قيد الحياة اليوم فمن المؤكد أنه سيشير إلى مدى انطباق تصوره على الكثير منا الذين يعتمدون على «المعرفة» المفترضة بالواقع من خلال مشاهدة التلفزيون). ويشرح أفلاطون قصة الكهف بحيث يجعلها مناسبة مع الإبستمولوجيا الرباعية المعروفة باسم «الخط المقسَّم the divided line» (14-508)؛ حيث يقسّم أفلاطون العوالم القابلة لِلإدراك والفهم، ويميّز أربعة مستويات متزايدة من التفكير البشري: التخيل، والاعتقاد، والفكر، والفهم. وفي موضع آخر يعترف بأن المعرفة الإدراكية البشرية ليست مجرد ملاحظة سلبية: ففي محاورة «الثيتتس Theaetetus» يدرك أننا نفسّر بنشاط المحفز الذي نتلقاه من

أعضاء الحس، ونستعمل المفاهيم لتصنيف ما ندركه (كما في إبستمولوجيا كانط، انظر الفصل الثامن).

هناك أربعة جوانب رئيسية للمثل الأفلاطونية: الجانب **الدلالي** (المعاني والمفاهيم)، و**الميتافيزيقي** (ما هو حقيقي جوهريًا)، و**الإبستمولوجي** (ما يمكننا معرفته)، و**الأخلاقي** أو **السياسي** (كيف يجب أن نعيش). أما الجانب المنطقي أو الدلالي فهو دور المُثل كمفاهيم أو مبادئ تصنيفية تشكّل معنى المفردات العامة. ما الذي يبرر استعمالنا لكلمة أو مفهوم مثل «طائر» أو «طاولة» للإشارة إلى العديد من الطيور أو الطاولات؟ يتمثل جزء من وجهة نظر أفلاطون في أن الحِرَفيين الذين يصنعون الأشياء يجب أن يكون لديهم مفهوم ما لما يحاولون صنعه (ص٥٩٦)، لكن الهيكل نفسه، هيكل «واحد للعديد»، ينطبق على أي مفهوم، فنحن نتعرف على أنواع الحيوانات والنباتات وأنواع مختلفة من المعادن والصخور والسوائل. فحتى مع وجود صفات حسية بسيطة مثل: الاحمرار أو السخونة، هناك العديد من الأشياء الحمراء والعديد من الأشياء الساخنة (وبعض الأشياء حمراء وساخنة)، ولكن هناك مفهوم واحد فقط لكل صفة. ويميز أفلاطون الأشياء الجيدة والجميلة المختلفة عن المثل الفردية للخير والجمال (ص٥٠٧).

تقول وجهة النظر **الاسمية** فيما يتعلق بالكُليّات أنه لا يوجد شيء تشترك فيه جميع أمثلة المفهوم حرفيًا؛ إذ لا يوجد سوى أوجه تشابه بينها. لكن تقول **الواقعية الأفلاطونية** إن ما يجعل أشياء معينة تُحسب على أنها «كذا» هو تشابهها مع أو «اشتراكها في» الصورة أو الفكرة «كذا» التي تُفهم على أنها كيان مجرد، شيء موجود بنفسه ومختلف

عـن الأمثلـة الفردية. ويبدو أن وجهة نظر أفلاطـون هي أنه لكل مفردة عامـة يوجـد صـورة (ص٥٩٦)، لكن في موضـع آخـر يقترح أن بعض الكلمات فقط، تلك التي تجسّد ما نسميه الآن «الأنواع الطبيعية»، تعبّر عن صورة. فهو متردد في قبول أن هناك مُثلًا تناظر مفردات «الطين» أو «التراب» أو «البربري» (استُعملت هذه الكلمة الأخيرة لوصف جميع غيـر اليونانيين، مثل كلمتنا: «أجنبي»)، ربما على أسـاس أن أمثلة هذه المفردات لا تمتلك شيئًا مشتركًا مهمًا بينها.

يتمثل الجانب الميتافيزيقي للمُثل في أنها أكثر واقعية من الأشـياء المادية، من حيث إنها لا تظهر للوجود ولا تتغير ولا تتحلل ولا تنقطع عـن الوجـود. فالأشـياء الماديـة تتلـف، والمخلوقـات تولـد وتعيـش وتموت، أما المثل فليست في المكان أو الزمان؛ فهي غير قابلة للمعرفة بالحـواس، وإنمـا تُعـرَف فقـط بالعقل أو الفكـر البشـري ,507 ,485) (526-27. وتوضح استعارة الكهف هذا المفهوم بحيوية.

وفقًـا لأفلاطـون يهتـم معظـم النـاس بـ «الظـلال» فقـط، ويبقون جاهليـن بالواقع الحقيقـي، لكنه اعتقد أنه بعمليـة التعليم من الممكن للعقول البشرية (على الأقل الأكثر براعة منها) أن تحرز معرفة عقلانية بعالـم المُثـل. ويقـول الجانـب الإبسـتمولوجي لنظريته إن هـذا الفهم الفكـري فقـط هـو الـذي يُعتبـر معرفـة علـى نحـو صحيـح. فـي كتاب «الجمهوريـة» كان أفلاطون صريحًا في أن ما هو موجود وجودًا كاملًا وحقيقيًـا فقط هو الذي يمكن أن يكـون معروفًا معرفة كاملة وحقيقية: إدراك الأشـياء والأحداث الزائلة في العالم المادي هو مجرد «اعتقاد» أو «رأي» وليس معرفة (476-78).

هناك تطبيق واضح لنظرية المُثل يكمن في التفكير الهندسي الذي

كان على إقليدس تنظيمه لاحقًا. ففي الهندسة نفكر في الخطوط والدوائر والمربعات، على الرغم من عدم وجود شيء مادي أو مخطط مستقيم أو دائري أو متساوي الأضلاع تمامًا. فما نسميه مستقيمًا أو متساويًا للأغراض العملية لن يكون كذلك وفق معيار أدق؛ لأنه يمكن دائمًا أن نجد شذوذات إذا فحصنا الأشياء عن كثب، ربما بالمجهر. ومع ذلك، يمكننا إثبات النظريات المتعلقة بالمفاهيم الهندسية المثالية – الخطوط المستقيمة بدون ثخانة والدوائر الكاملة والخطوط متساوية الطول تمامًا (Phaedo 74) – عادة بالاستعانة بالمخططات (المرسومة على نحو غير كامل) مثل: الأشكال المرسومة على الورق أو الخطوط المحددة في الرمال. وبالمثل، نحن نعرف حقائق حسابية مستقلة تمامًا عن غموض أو عدم ثبات الأشياء المادية التي نحسبها (على سبيل المثال، ١+١=٢ لا تُدحَض باندماج قطرتين من الماء). وبالتالي فإننا نحقق معرفة بكيانات أو بنى رياضية محددة بدقة وغير قابلة للتغيير. وقد تأثر أفلاطون، مثل العديد من الفلاسفة منذ عصره، بيقينية ودقة المعرفة الرياضية، واعتبرها نموذجًا يجب أن تقترب منه المعرفة البشرية؛ لذلك أوصى بتعليم الرياضيات كطريقة فعالة لتحرير عقولنا من الأشياء المحسوسة الواضحة للغاية.

ومع ذلك، فالتطبيق الأخلاقي لنظرية المُثل هو الذي يؤدي الدور الأهم في تصور أفلاطون للطبيعة البشرية والمجتمع. نحن نميز بين تصرفات شجاعة أو معاملات عادلة معينة وبين المفهومين العامين (المثالين): الشجاعة والعدالة. في الحوارات المبكرة يصور أفلاطون سقراط على أنه يبحث عن تعريفات عامة للفضائل، ولا يكتفي بمجرد أمثلة لها. إن المُثل الأخلاقية تختلف عن الواقع المعقد والفوضوي

للبشـر في مواقف الحياة الحقيقية: ففي بعض الأحيان قد يكون الفعل صحيحًا أو عادلًا أو مثيرًا للإعجاب بطريقة ما، ولكن ليس بأخرى (قد يـؤدي قيـام الشـخص بأفضـل ما في وسـعه تجاه شـخص إلـى إهمال شخص آخر).

لكـن أفلاطون يرى أن المُثـل الأخلاقية تضع معايير مطلقة للقيمة بالنسبة لنا (73-472). ومثلما لا يوجد شيء مادي مربّع تمامًا، لا يوجد إنسـان أو مجتمع خيّر تمامًا. وبالنسـبة لأفلاطون، فـإن مثال الخير هو المثال البارز في عالم المُثل: فهو يؤدي دورًا شبيهًا بدور الإله، كمصدر لكل الحقيقة والصدق والخير، لكنه ليس شـخصًا لديه وعي ورغبات وإرادة. يقـارن أفلاطـون دور هذا المثال في عالـم المُثل بدور الشـمس كمصدر لكل ضوء في عالم الأشياء المادية (9-508)، وتمنحنا استعارة أفلاطـون المزدوجة (الشـمس والكهف) – مصدر الضـوء والاقتراب من «رؤية النور» – تصويرات لا تنسى لنظريته.

من الأهمية بمكان بالنسـبة لفلسـفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية أنه من خلال الاستخدام الصحيح لعقلنا يمكننا معرفة ما هو خير، وأن نصبح أخيارًا بالفعل. وفي هذا هو تابع لسقراط. تُصور بعض الحوارات المبكـرة (بروتاغوراس ومينو) سـقراط وهو يجادل لصالح ما يبدو أنه كان عقيدة سقراط التاريخية، التي مفادها أنه كي تكون فاضلًا يكفي أن تعـرف مـا هي الفضيلة. فـكل الفضائل يقال إنها متطابقـة في الجذور؛ حيث لا يمكن للمرء أن يمتلك أيًا منها دون امتلاك الفضائل الأخرى، وهذا الخير البشري الفريد يتطابق مع المعرفة بالمعنى الواسع للحكمة، وهـو ليس مجرد تخزيـن المعلومات أو البراعة الفكريـة، لكن إذا كان سـقراط ملتزمًا بالعقيدة القائلـة إنه لا أحد يفعل عن قصد أو عن طِيب

خاطر ما يعتقد أنه خطأ، فإن هذا يبدو أنه يتعارض مع الحقائق الواضحة المتمثلة في أننا غالبًا ما نعرف ما يجب علينا القيام به، لكن بشكل ما لا نقوم به، بل في الواقع ربما نجد أنفسنا غير راغبين في القيام به. سنرى لاحقًا كيف حاول أفلاطون التعامل مع هذه الإشكالية.

إن نظرية المُثل هي رد أفلاطون على الشكوكية الفكرية والأخلاقية أو النسبية في عصره. وهي واحدة من أولى وأعظم التعبيرات عن الأمل في أن نتمكن من الحصول على معرفة موثوقة بالعالم ككل، وبالسلوك السليم للحياة البشرية والمجتمع البشري. ومع ذلك، فد نشك في أنه بالغ في التفكير في دور العقل والمعرفة. فهو يقدم حجة قوية مفادها أننا جميعًا بحاجة إلى ممارسة ضبط النفس العقلاني، وتخفيف عواطفنا ورغباتنا وتعبيراتها في الأفعال، لكن في الأقسام الميتافيزيقية المركزية في نَص «الجمهورية» (من الكتاب الخامس إلى السابع)، أصر أفلاطون على تصور للعقل نظري للغاية، باعتباره يتألف من معرفة المُثل التي يبدو أنها متاحة فقط لنخبة مثقفة مدربة تدريبًا رفيعًا. ينبغي أن نسأل أنفسنا عما إذا كان هذا التفكير الفلسفي المتخصص ضروريًا أو كافيًا للفضيلة البشرية (وعما إذا كان أفلاطون يقصد حقًا قول ذلك).

نظرية الطبيعة البشرية: الهيكل الثلاثي للنفس

إن أفلاطون هو أحد المصادر الأساسية لوجهة النظر الثنائية، التي وفقًا لها تكون النفس أو العقل البشري (باستخدام اللفظين على أنهما مترادفان هنا) كيانًا غير مادي يمكن أن يتواجد بمعزل عن الجسد. ومن أبرز اعتقادات أفلاطون أن النفس موجودة قبل الولادة وبعد الموت

إلـى الأبد. ففي محـاورة مينو، يحاول إثبات الوجود المسـبق للنفس، مجـادلًا بـأن ما نسـميه التعلم هـو في الحقيقـة نوع من «تذكّـر» معرفة المُثـل التـي من المفترض أن أنفسـنا كانت تمتلكها قبـل الولادة (هذه نسـخة من عقيدة التناسـخ في الديانات الشـرقية: انظر الفصلين الثاني والثالث). يمكن للأشـخاص ذوي الذكاء المتوسـط، مثل العبد الذي حثه سـقراط على إثبات نظرية هندسية في محاورة مينو Meno 82-5، أن يدركـوا لـماذا يجـب أن تكـون بعـض القضايـا الرياضيـة البسـيطة صحيحـة بجـذب انتباههـم إلى خطـوات الإثبـات. ومـن المعقول أن تكـون هـذه القـدرة العقليـة علـى التعـرف علـى صحة الاسـتدلالات والاسـتنتاج فطرية؛ إذ أنه كي يتعلم الشـخص أي شيء يجب أن يكون لديـه بالفعـل القدرة على التعلم، ولكن بعد ذلـك يقدم أفلاطون زعمًا أكثـر إثـارة للجدل، وهو أن فطرية هذه القدرات لا يمكن تفسـيرها إلا من خلال معرفة النفس البشرية بالمُثل في الحياة السابقة.

مـن المفترض أننـا نفضّل التفسـيرات التطورية للقدرات البشـرية الفطريـة (انظـر الفصل الثاني عشـر)، لكـن من الجديـر بالذكر أن هذه التفسيرات أيضًا تستند إلى شيء يسبق الفرد، ألا وهو تطور النوع.

يقـدّم أفلاطـون فـي محاورة «فيـدو» عددًا مـن الحجـج القائلة إن النفـس البشـرية يجـب أن تسـتمر بعد موت الجسـد، ويحـاول دحض النظرية المادية للذريين اليونانيين الأوائل مثل: ديموقريطس، القائلة إن النفس البشرية تتكون من جزيئات صغيرة تتبدد في الهواء عند الموت. كما أنه يجادل ضد المفهوم (الذي شـرحه أرسطو لاحقًا، انظر الفصل الخامس) المتمثل في أن النفس هي نوع من «الانسـجام» بين الجسـد البشـري الحي والدماغ، مثل: الموسـيقى التي تعزفها آلة موسيقية عند

ضبطها وتشغيلها. تبدو حجج أفلاطون أحيانًا وكأنها مجرد تحايل منطقي، لكن يمكننا أن نتعلم الكثير بمحاولة تحديد مكمن الخطأ فيها.

لقد رأى سقراط، كما صوره أفلاطون، أن النفس، لا الجسم، هي من يكتسب معرفة المثل. ويُنظر إلى النفس على أنها بطريقة ما إلهية وعقلانية وخالدة ولا تنحل ولا تقبل التغيير؛ فهي العنصر الأعلى في الطبيعة البشرية، والجسم هو العنصر الأدنى. ويجب أن يكون الفيلسوف أو الحكيم معنيًا بهذه النفس، وبما أن النفس خالدة فإن هذا يمثل إعدادًا للحياة بعد الموت. في المشهد الأخير في نهاية محاورة فيدو الذي يصور محادثة سقراط الأخيرة في السجن قبل أن يشرب الشوكران القاتل، يقدّم أفلاطون بطله على أنه يتطلع إلى تحرير نفسه من جميع الهموم والقيود الجسدية. وتظهر عقائد لامادية النفس وخلودها في نهاية كتاب الجمهورية في «أسطورة إير Er» في الكتاب العاشر (20-608). ولقد بدا هذا للكثيرين ملحقًا أسطوريًا لا يليق بعمل فلسفي، لكن أفلاطون يلجأ في نقاط معينة إلى أساليب أدبية أكثر، وهنا مفارقة، نظرًا لتشكيك أفلاطون العلني في القوة البلاغية غير العقلانية للشعر.

ما هو مركزي في مناقشة أفلاطون الأخلاقية في كتاب الجمهورية هو نظريته عن الأجزاء الثلاثة من النفس (41-435). وعلى الرغم من أنها مصاغة بمصطلح «النفس»، إلا أننا لا نحتاج إلى تفسيرها على أنها تنطوي على ثنائية ميتافيزيقية؛ إذ يمكننا قراءتها على أنها تميز بين ثلاثة جوانب مختلفة لطبيعتنا البشرية. يمكننا جميعًا إدراك وجود ميول متضاربة في أنفسنا، حتى لو تبنينا نظرة تطورية مادية للبشر

كحيوانات ذات أدمغة متطورة (سنركز هنا على نظرية أفلاطون الثلاثية، لكن يجب أن نذكر أن أفلاطون في محاورة فيليبوس ومحاورة القوانين يعرض الطبيعة البشرية على أنها مقسمة إلى جانبين، النفس العاقلة والنفس اللذّية، ويقول المزيد عن النفس اللذية في محاورة غورغياس ومحاورة بروتاغوراس). ويمكن العثور على أصداء تمييزه الثلاثي لدى العديد من المفكرين (ولا سيما فرويد، انظر الفصل العاشر).

هنا يمكننا أن نرى أفلاطون يعترف بعدم معقولية العقيدة السقراطية القائلة إنه لا يوجد أحد طوعيًا (ببصيرة أو بإخلاص) يقوم بما يعتقد أنه خطأ. فهو يناضل ضد كل من السؤال النظري المتعلق بكيف يكون هذا الصراع الداخلي ممكنًا والمشكلة العملية المتعلقة بكيفية تحقيق الانسجام الداخلي. ولنبدأ أولًا بفحص حججه للهيكل الثلاثي.

فكّر في مثال الصراع أو الكبت الذهني، مثلًا عندما يكون الشخص جائعًا ولكن لا يأكل الطعام المتاح لأنه يشتبه في أنه مسمَّم، أو لصوم ديني (نحن لا نُشبع كل دوافعنا الجسدية على الفور). على العكس من ذلك، نجد أنفسنا أحيانًا نفسح المجال لإغراء كعكة قشدية أخرى أو كأس مزيد من النبيذ أو امرأة فاتنة، على الرغم من أننا نعلم أن العواقب قد تكون سيئة بالنسبة لنا. يمكن أن تصبح العادات إدمانية: الشراهة أو فقدان الشهية أو إدمان الكحول أو المخدرات أو البحث عن شركاء جنسيين جدد. ويجادل أفلاطون بأنه حيثما وُجد أي نوع من الصراع الداخلي يجب أن يكون هناك عنصران مختلفان لهما ميول متناقضة. ففي حالة الجوع يجب أن يكون هناك جزء يجعل الشخص يرغب في الأكل وجزء آخر يمنعه، ويدعو أفلاطون الجزء الأول **النفس الشهية** appetite (التي يدرج تحتها جميع المحفزات الجسدية مثل الجوع

والعطش والرغبة الجنسية)، ويدعو الجزء الثاني **النفس العاقلة** rea-son.

حتى الآن يقف أفلاطون على أرضية مألوفة. لكنه يجادل أيضًا بوجود عنصر ثالث بطبيعتنا من خلال فحص بعض حالات الصراع العقلي الأخرى. ومثاله الأول غريب نوعًا ما: قصة شخص يشعر برغبة ساحرة في النظر إلى كومة من الجثث ومع ذلك يشعر بالاشمئزاز من نفسه بسبب هذه الرغبة (ص٤٤٠). ويزعم أفلاطون أنه لتفسير مثل هذه الحالات لا بد أن نسلّم بوجود عنصر ثالث في أنفسنا يسميه النفس **الغضبية** أو الانفعالية passion، وحجته ليست صريحة إلى حد كبير، لكن يبدو أنه بسبب وجود **عاطفة** الاشمئزاز الذاتي، وليس مجرد اعتراف فكري بلاعقلانية هذه الرغبة أو كونها لا يمكن أن تُرغب، يجب أن تكون النفس الغضبية متميزة عن النفس العاقلة.

علينا بالتأكيد أن نتفق على أن العاطفة تختلف عن الرغبات الجسدية وعن الحكم العقلاني أو الأخلاقي. فالحب ليس مثل الشهوة، لكنه أكثر من مجرد حكم فكري على الصفات الرائعة لشخص ما. والغضب والسخط والطموح والعدوانية والرغبة في السلطة ليست رغبات جسدية؛ ولكنها ليست مجرد أحكام حول قيمة أو عدم قيمة الأشياء، على الرغم من أنها تنطوي على هذه **الأحكام القيمية**. ويواصل أفلاطون حديثه فيذكر ملاحظة مفادها أن الأطفال (بل والحيوانات) يظهرون النفس الغضبية قبل أن يظهروا النفس العاقلة، ويمكن لأي شخص تعامل مع الأطفال تأكيد ذلك بتجربة أمزجتهم الشديدة وبهجاتهم وإحباطاتهم وعنادهم و(في بعض الأحيان) عدوانيتهم وتنمرهم.

يصرّح أفلاطون بأن النفس الغضبية عادة ما تكون بجانب النفس العاقلة عندما يحدث الصراع الداخلي، ولكن إذا كانت النفس الغضبية عنصرًا مميزًا حقًا في العقل، فمن المفترض أن تكون هناك حالات يمكن أن تتعارض فيها مع النفس العاقلة. ويستشهد بسطر من هوميروس لتأكيد ذلك: «لقد ضرب صدره ووبّخ قلبه». ويمكننا إضافة أمثلة من خبرتنا الخاصة: المناسبات التي نشعر فيها بانفعالات الغضب أو الغيرة أو الانجذاب التي قد نحكم عليها رغم ذلك بأنها غير معقولة أو لا يمكن أن يرغب فيها الشخص أو حتى غير أخلاقية. وقد يكون هناك حالات ينجذب فيها المرء إلى ثلاثة اتجاهات، مثلًا الشهوة الجنسية والحب الغرامي والحُكم المنطقي على من سيكون الشريك الأفضل!

يقدم أفلاطون نظريته ثلاثية الأبعاد ببعض التصويرات الأكثر حيوية. ففي محاورة فيدروس Phaedrus 253–54 (وهي محاورة عن الحب بالأساس) يشبّه النفس بعربة، يجرها حصان أبيض (النفس الغضبية)، وحصان أسود (النفس الشهوانية)، ويقودها سائق (النفس العاقلة) يكافح لجعل الأمور تحت السيطرة. وفي كتاب الجمهورية ص(٥٨٨) يصف شخصًا بأنه يتكون من رجل صغير وأسد ووحش متعدد الرؤوس. ومن الواضح أن هذا ينطوي على ارتداد لانهائي (شخص داخل شخص، وهكذا إلى ما لا نهاية)، لكن غني عن الذكر أن أفلاطون فيلسوف جيد جدًا، فهو بالتأكيد يعرض هذا التصوير كمجَرد تصوير.

هل هذا التشريح الثلاثي للنفس كافٍ؟ بلا شك هو تقريب أوّلي مثير للاهتمام، ويميز بعض العناصر في الطبيعة البشرية التي يمكن أن

تتعارض مع بعضها البعض، لكنه ليس تقسيمًا صارمًا أو شاملًا، حتى لو أعاد المرء وصف الأجزاء بالمصطلحات الحديثة: الفكر والعاطفة والرغبة الجسدية. على وجه الخصوص، ليس من الواضح ما هو العنصر الأوسط للنفس لدى أفلاطون.

إن العواطف هي جزء من طبيعتنا بالطبع، لكن يبدو أيضًا أن أفلاطون كان يدور في ذهنه رغبات أو دوافع ليست جسدية، ولكنها ليست عاطفية أيضًا، مثل: تأكيد الذات والطموح والرغبة في المال أو المكانة أو السلطة. هل يقبل أفلاطون بأن الإقرار أو الحكم (بعقل المرء) المتعلق بما يجب القيام به شيء وفعل هذا الواجب شيء آخر، أم أنه يعتقد أن الحكم العقلاني على ما هو خير يعني بالفعل الاستعداد للتصرف وفقًا لذلك؟ هناك تمييز ثلاثي مختلف للملكات الذهنية ظهر منذ مجيء المسيحية هو العقل والعاطفة والإرادة (انظر أوغسطين في «الفاصل التاريخي»، وسارتر في الفصل الحادي عشر). ربما سوف نحتاج إلى تمييز خمسة عوامل على الأقل في الطبيعة البشرية: العقل والإرادة والدوافع غير الجسدية والعواطف والشهوات الجسدية.

يبدو أن الكثير من نقاش أفلاطون يضع الرجال في الاعتبار وليس النساء، ولكن كان لديه وجهات نظر حول الجنس كانت جديدة في عصره على نحو لافت. ففي المجتمع اليوناني القديم لم تكن المرأة تؤدي أي دور تقريبًا في الحياة العامة وكانت مقتصرة عادة على دورها الإنجابي وواجباتها المنزلية. وتدور مناقشات الحب (إيروس eros) في المحاورات الأفلاطونية حول الحب مثلي الجنس للذكور، الذي كان مقبولًا اجتماعيًا في ذلك الوقت كجزء من تعليم المراهقين

(يختلف تمامًا عن العلاقات المثلية المعاصرة). ويجادل أفلاطون (ص٤٤٩- ٤٦١) بأنه على الرغم من اختلاف أجساد الرجال والنساء، إلا أن لديهم أنفسًا متشابهة (ص٤٥٤)، ولا يوجد دور يجب أن يقتصر على أي من الجنسين. فهو يسمح بأن تكون بعض النساء رياضيات وموسيقيات وفيلسوفات، بل وصاحبات «نفس غضبية شديدة» (ويعني بها أفلاطون شجاعتهن وكونهن مناسبات للخدمة العسكرية). لا يزال أفلاطون يفترض أن الرجال في المتوسط أفضل من النساء في كل شيء، لكنه يعتقد أن التمييز المطلق الوحيد هو الاختلاف البيولوجي، وأن الاختلافات الأخرى هي اختلافات في الدرجة؛ لذلك على كان على استعداد لقبول النساء ذوات الموهبة المناسبة في الطبقة الحاكمة.

يجب التأكيد على سمة أخرى أكثر جوهرية لفهم أفلاطون للطبيعة البشرية: أننا كائنات اجتماعية، وأن العيش في المجتمع أمر طبيعي بالنسبة لنا (على عكس بعض أنواع الحيوانات التي تعيش حياة منعزلة بالكامل تقريبًا). لا يتمتع البشر بالاكتفاء الذاتي؛ فكل منا لديه العديد من الاحتياجات التي لا نستطيع أن نلبيها بأنفسنا، فلا يمكن الحصول على الغذاء والمأوى والملبس دون مساعدة الآخرين (هذه الحقائق الاقتصادية أكد عليها ماركس، انظر الفصل التاسع). فالفرد الذي يعيش في جزيرة صحراوية سيكافح من أجل البقاء، وسيفقد الأنشطة البشرية المميزة، المتعلقة بالأسرة والصداقة واللعب والفن والسياسة والتفكير. إن الناس لديهم كفاءات ومصالح مختلفة؛ فهناك مزارعون وحِرَفيون وجنود وإداريون وعلماء وغير ذلك، وكل منهم متخصص في نوع واحد من المهام بحكم ما يمتلك من قدرة وتدريب وخبرة في هذا المجال؛ فتقسيم العمل ضروري في المجتمع (ص٣٦٩-٣٧٠).

التشخيص: عدم تجانس النفس والمجتمع

إن النفس العاقلة والغضبية والشهوانية موجودة بدرجة ما في كل شخص. واعتمادًا على العنصر المهيمن، يميز أفلاطون بين ثلاثة أنواع من الناس. والرغبة الأساسية لكل نوع هي المعرفة أو السمعة أو المكاسب المادية، التي يمكن وصفها على الترتيب بأنها فلسفية أو محِبَّة للانتصار أو محِبَّة للربح (ص٥٨١). ولدى أفلاطون رؤية واضحة جدًا حول أي من العناصر الثلاثة يجب أن يحكم: إن النفس العاقلة هي التي يجب أن تتحكم في كل من النفس الغضبية والنفس الشهوانية (ص٥٩٠). لكن لكل عنصر دوره الصحيح الذي يؤديه، ويجب أن يكون هناك توافق منسجم على نحو مثالي بين الجوانب الثلاثة لطبيعتنا، مع تولي العاقلة زمام القيادة. ويعبّر عن أفلاطون عن ذلك بفقرة بليغة (ص٤٤٣):

> «إن العدالة justice . . . لا تتعلق بالأفعال الخارجية، وإنما بالذات الداخلية للرجل. فالرجل العادل لن يسمح للعناصر الثلاثة التي تتكون منها نفسه الداخلية بالتعدي على وظائف بعضها البعض أو بالتداخل فيما بينها، لكن بإبقاء الرجل هذه العناصر الثلاثة منسجمة، مثل السلم الموسيقي . . . فإنه يجعل كل شيء في وضعها الصحيح حقًا، ويكون سيدًا لنفسه وفي سلام مع نفسه. وعندما يضم الرجل هذه العناصر في كل واحد منظم ومتحكَّم فيه، ومن ثم يوحّد نفسه، سيكون مستعدًا لأي فعل من أي نوع».

وفي المجتمعات البشرية لا بد أن يحكم الأشخاص أصحاب «العقل» الأكثر تطورًا (الذي يتضمن الحكمة الأخلاقية) من أجل مصلحة الجميع. وفي المجتمع «العادل» المنظَّم تؤدي كل فئة من الأشخاص دورها المميز، في انسجام فيما بينها (ص٤٣٤). يصف أفلاطون هذه الحالة المثالية للبشر والمجتمع البشري بالكلمة اليونانية دي‌كاي‌وسوني dikaiosune، التي تُرجمت تقليديًا على أنها العدالة justice، وعندما تُطبَّق على الأفراد، لا يكون لهذا التطبيق دلالاته القانونية أو السياسية الحديثة؛ إذ لا توجد ترجمة إنجليزية دقيقة: فكلمات مثل: «الفضيلة» أو «الأخلاق» أو «الأداء السليم» أو «العيش الكريم» أو حتى «الصحة الذهنية» قد تساعد في نقل ما كان يدور في ذهن أفلاطون. يقول أفلاطون (ص٤٤٤) إن الفضيلة هي نوع من الصحة الذهنية أو الجمال أو السلامة، والعكس هو نوع من المرض أو البشاعة أو النقص[1]. وفكرته الأساسية هي أن ما هو حسن أو سيئ بالنسبة لنا يعتمد على طبيعتنا البشرية المشتركة، وهي العوامل المعقدة في تركيبتنا النفسية.

بناء على ذلك فإن نظرية أجزاء النفس (مع وضع نظرية المُثل كموضوعات للمعرفة في الخلفية) تحدد مُثل أفلاطون للحياة الكريمة

---

(١) لذلك يترجمها كثير من المتخصصين في اليونان القديمة بأنها «الامتياز»، كي تشمل هذه الأنواع من الامتيازات «غير الأخلاقية»، كالجسد القوي، فالجسد القوي فضيلة عند اليونانيين القدماء، كما سيشير المؤلف في الفصل الخامس. في الواقع لَم يتأسس مفهوم الأخلاق بمعناه الخاص المعاصر إلا بعد عصر التنوير، للمزيد انظر:

ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ترجمة حيدر حاج إسماعيل. (المراجع).

الفردية والاجتماعية، وعندما نظر أفلاطون في وقائع زمانه وجد أنها بعيدة كل البعد عن المثالية. ويتساءل المرء عما إذا كان حكمه على وضعنا الحالي سيكون مختلفًا؛ إذ لا يزال الكثير من الناس لا يظهرون قدرًا كبيرًا من «الانسجام الداخلي» أو التناسق المتحكِّم فيه بين رغباتهم وملكاتهم الذهنية، ولا تُظهر العديد من المجتمعات النظام والاستقرار الذي سعى إليه أفلاطون.

ترتبط مشاكل الأفراد التي يشخصها أفلاطون ارتباطًا وثيقًا بعيوب المجتمعات البشرية، ولا يمكن للمرء أن ينسب إليه ببساطة وجهة النظر المحافظة أو اليمينية القائلة إن المشاكل الاجتماعية ناتجة عن السلوكيات الفردية غير المشروعة أو وجهة النظر الليبرالية أو اليسارية القائلة إنه يمكن تحميل النظام الاجتماعي مسؤولية الرذائل الفردية. قد يقول أفلاطون إن الأمرين مترابطان: فالمجتمع المعيب يميل إلى إنتاج أفراد معيبين، والأفراد المضطربون أو الذين تربّوا تربية سيئة يسهمون في المشاكل الاجتماعية.

يعرض الكتاب الثامن من «الجمهورية» Republic (543–76) تصنيفًا منهجيًا لخمسة أنواع من المجتمعات، ويبدأ بنموذج «الأرستقراطية» (بمعنى: الحكم بالاستحقاق، أي: أرستقراطية الموهبة وليس أرستقراطية بالولادة). ويواصل أفلاطون تشخيص أربعة أنواع من المجتمعات الناقصة أطلق عليها «تيماركي timarchy»، و«الأوليجارشي oligarchy»، و«الديمقراطي»، و«الاستبدادي»، ويضع بجانب كل نوع من هذه الأنواع الفرد المعيب نموذجيًا.

يصف أفلاطون كيف يمكن أن تنشأ كل مرحلة سياسية بانحطاط

سابقتها، وكيف يمكن أن تتشكل كل شخصية فردية نتيجة لمشاكل في الجيل السابق (مع التركيز على علاقات الآباء والأبناء).

في المجتمع «التيماركي» مثل مجتمع أسبرطة القديم، يُقدَّم قبل كل شيء الشرف والشهرة وخاصة في الحروب والصيد، ويُتجاهل العقل والفهم القلسفي، وتؤدي «النفس الغضبية» الدور المهيمن في المجتمع وفي أعضاء الطبقة الحاكمة (ص٥٤٥- ٥٤٩). ومن المفترض تطبيق شيء مشابه على المجتمعات البدائية، وربما على النظام الإقطاعي.

في المجتمع «الأوليجارشي» تنهار الانقسامات الطبقية القديمة، ويصبح كسب المال هو النشاط المهيمن، وتكون السلطة السياسية في يد الأثرياء. ويعبّر أفلاطون عن اشمئزازه من الشخص الذي ينتج في هذا المجتمع، فيصفه بأنه:

> «يجعل جزء الشهوات وجني المال متربعًا على العرش، وينصبه ملكًا داخل نفسه . . . ويجعل الجزئين العقلاني والغضبي أسفل الشهوة، جزءًا على كلا الجانبين، ويجعلهما عبيدًا . . . ولن يسمح للأول أن يفكر في أي شيء أو يفحصه باستثناء كيفية تحويل المال القليل إلى ثروة كبيرة، ولن يسمح للثاني بتقدير أي شيء أو الإعجاب به باستثناء الثروة والأثرياء ولا يكون لديه سوى طموح اكتساب الثروة وتقدير أي شيء قد يساهم في الوصول إليها» (ص٥٥٣).

من المفترض أن أفلاطون لن يقبل بالمنافسة الحرة للجميع والتفاوتات الجسيمة للرأسمالية المعاصرة.

قـد يظهر المجتمـع «الديمقراطي» عندما تسـتولي الأغلبية الفقيرة علـى السـلطة، ويتبنى أفلاطون نظرة مسـتهجنة جـدًا للديمقراطية كما فهمها، متأثرًا بلا شـك بتجربته في عدم اسـتقرار الديمقراطية الأثينية؛ حيث يمكن لكل مواطن ذكر بالغ (وإن لم يكن امرأة أو عبدًا) التصويت فـي الاجتماعات التي تقرر السياسـة المتبعـة، وكانت تُؤخذ المناصب الحكومية بالقرعة (ص٥٥٥-٥٥٧). ويعتقد أفلاطون أنه من السخف جعل آراء كل الناس متسـاوية، عندما يكون معظم الناس لا يعرفون ما هـو الأفضـل. وينتقد النـوع «الديمقراطي» من الأشـخاص؛ لأنه يفتقر إلـى الانضبـاط، ولا يسـعى إلا إلـى الملـذات اللحظيـة، وينغمس في الرغبـات «المبـذرة غيـر الضروريـة» (بينمـا يتعيـن علـى صانـع المال الناجح على الأقل ممارسة بعض الانضباط الذاتي):

> «إن الشاب . . . يرتبط بالمخلوقات البرية والخطيرة التـي يمكنهـا توفير كل أنـواع المتعـة متعددة الأشـكال وبـأي طريقـة . . . وتجـد قلعـة نفس الشـاب خالية من المعرفة وأساليب العيش الحسنة وكلمة الحق . . . إذ إن [هـذه الرغبات] احتلـت أخيرًا تلك القلعـة . . . وهو لا ينطـق بكلمـة حـق فـي مبنـى الحراسـة؛ لأنـه إذا أخبـره أحدهـم بـأن بعـض الملـذات تتعلـق بالرغبـات الطيبـة والبعـض الآخر يتعلـق بالرغبات الفاسـدة، وأن عليه أن يسـعى إلى تحقيـق رغبات النـوع الأول ويثمّنهـا وتقييد رغبات النوع الثاني واستبعادها، ينكر كل هذا ويعلن أن كل المـذات متسـاوية ويجـب تقييمهـا بالتسـاوي» (ص٥٥٩-٥٦١).

إن غياب النظام هـو النتيجة الطبيعية للحريـة الفوضوية والمطلقة للديمقراطية؛ إذ يكون كل شيء جائزًا ويفقد الآباء والمعلِّمون السلطة (يشعر أفلاطون بالرعب من فكرة تحرير العبيد). وهنا تنشأ الرغبة في النظام، وعادة ما يفوز فرد يتمتع بالقوة وعديم الضمير بالسلطة المطلقة ويصبح مستبِدًا (ص٥٦٥- ٥٦٩).

إن الشـخص الاسـتبدادي، حسـب تشـخيص أفلاطـون، ليـس هو المستبِد نفسه (الذي يتعين عليه ممارسة درجة معينة من الذكاء وضبط النفس للظفر بالسلطة والحفاظ عليها)، وإنما هو من تسيطر عليه تمامًا شـهواته وإدماناتـه. وسـوف يضحـي بالممتلـكات والمـال والعلاقات الأسرية والأصدقاء في سعيه المحموم وراء شهواته (ص٥٧٢- ٥٧٦).

فـي هـذه السلسـلة مـن التشـخصيات الاجتماعيـة والمخططـات الشـخصية قـد يشـعر المرء أن التشـابه بين الفرد والمجتمـع مبالغ فيه. لكن كل مخطط يُظهر رؤية اجتماعية ونفسية جديرة بالنظر، والتطبيقات المعاصرة لهذه المخططات واضحة. يستنتج أفلاطون أن كل نوع من النـاس والمجتمعـات ينحـرف أكثر عـن المثالية، ويصل إلى مسـتوى أعمق من التدهور والتعاسـة. إنه يقول بوضوح إن الذين يجنون المال ويبحثون عن المتعة والشهوة هم بعيدون كل البعد عن السعادة، وهذا هو السبب في أن «العدالة» أو «الأخلاق» تؤدي إلى مصلحة الفرد.

الوصفة العلاجية: انسجام النفس من خلال التعليم وانسجام الحكومة من خلال الملوك الفلاسفة

لَقـد قـال أفلاطـون إن العدالـة (دىكاىوسـونى) هي بالأسـاس نفسـها فـي الفـرد والمجتمـع، أي: في حالـة الفرد هي العمل السـلس للأجـزاء الداخليـة للنفس معًا، وللطبقـات الاجتماعية في حالة الدولة

(ص٤٣٥)، وعدم وجود هذا الانسجام هو ظلم، لكن هناك بعض الغموض حول ما إذا كان بإمكان الأفراد تغيير أنفسهم دون إصلاحات مؤسسية، أو ما إذا كان التغيير الاجتماعي يجب أن يسبق التحسين الفردي (وهي مشكلة لا تزال موجودة في عصرنا). ويتمثل أحد أهداف أفلاطون في الرد على تحدي ثراسيماتشوس Thrasymachus المتشائم في الكتاب الأول للجمهورية؛ حيث يقول إن ما يسمى «العدالة» هو فقط ما يصب في مصلحة الأقوياء (ص٣٣٦-٣٤٧)، ويرد أفلاطون بإظهار أنه من مصلحة الفرد في الحقيقة على المدى الطويل أن يكون عادلًا أو أخلاقيًا. ويقوم أفلاطون بذلك بإعادة تصوير ماهية العدالة، والإصرار على أنه نظرًا لأن العدالة هي انسجام بين العناصر الثلاثة في أنفسنا (الكتاب الرابع)، فمن المحتم أنها تجعل كل واحد منا إنسانًا أكثر سعادة ورضا (الكتاب التاسع).

كيف يمكن تحقيق هذا الانسجام؟ يذكر أفلاطون (ص٤٤٤) أن الفضيلة والرذيلة هما نتيجة لأفعال الفرد؛ لذلك يبدو أن ما نقوم به يؤول إلينا (موضوع وجودي، انظر الفصل الحادي عشر).

في خطاب سقراط الشهير في كتاب «الندوة Symposium» (200-12) يحدد أفلاطون السبيل الذي به يمكن أن تتحول رغباتنا تدريجيًا من اشتهاء الأجساد الجميلة، من خلال الإعجاب بجمال النفس، إلى حب الجمال «المطلق» أو الإلهي في النهاية، مثال الجمال نفسه، لكن هذا يفترض مسبقًا «تعليمًا متعلقًا بالأشياء التي تُحَب»، ومن يستطيع أن يمدنا بهذا التعليم؟

هنا يأتي العنصر الاجتماعي في قصة أفلاطون؛ إذ يشدد على التعليم المناسب باعتباره أهم طريقة لإنتاج أناس فاضلين ومنسجمين

ومتوازنيـن و«عادلين» (41-521 ,412-376). لقد كان من أوائل الذين رأوا التعليـم المفتـاح لبنـاء مجتمع أفضل، وهو لا يقصـد فقط التعليم الرسـمي، وإنما جميع التأثيرات الاجتماعية على نمو الشـخص. وفي بعـض المواضـع (25-424 ,377) يسـبق فرويد فـي التركيز على أهمية الطفولـة المبكـرة (انظر الفصل العاشـر). ويخوض فـي تفاصيل كثيرة متعلقـة بنـوع التعليـم الـذي يتخيلـه؛ فالدراسـة الأكاديمية ليسـت هي المركـز بأي حال من الأحـوال، ولكنها محجوزة لمجموعة النخبة في سـن أنضج. يـرى أفلاطـون أن تدريـب الفـرد بأكمله (النفـس العاقلة والغضبيـة والشـهوانية) أمر حيـوي للجميع؛ ولذلك يوصـي بالرياضة البدنية والشعر والموسيقى كعناصر في المنهج الدراسي العام.

قـد نجـد تفاصيل خطتـه التعليميـة قديمة علـى نحو مسـلّي، لكن إدراكـه لكـون أسـس «تكويـن الشـخصية» لا تقـل أهمية عـن الهياكل الفوقية الأكاديمية يظل واقعيًا للغاية.

لكـن كيـف يتأسـس التعليم؟ إنه يتطلـب تصورًا واضحًـا للهدف، ونظريـة كاملة للطبيعة البشـرية والمعرفة البشـرية، ويحتـاج إلى تنظيم اجتماعـي وموارد؛ لهذا السـبب يقـدم أفلاطون في كتـاب الجمهورية وصفة سياسية جذريًا:

> «لـن تنتهـي مشـاكل الـدول، أو مشـاكل الإنسـانية نفسـها، حتى يصبح الفلاسـفة ملوكًا في هـذا العالـم، أو حتـى يصبح أولئك الذين نسـميهم الآن ملـوكًا وحكامًا فلاسـفة فـي الحقيقة، وبالتالي تصبح السـلطة السياسـية والفلسفة في نفس الأيدي» (ص٤٧٣).

إن أفلاطـون يـدرك جيدًا أن هذا يبدو غيـر واقعي بأي منطق، لكن في ضوء فهمه للمُثل والمعرفة البشرية والطبيعة البشرية يمكننا أن نرى مبـرره العقلاني لقوله هذا. فإذا كان هنـاك حقيقة متعلقة بالطريقة التي يجـب أن نعيـش بها، فإن أولئك الذين لديهم هـذه المعرفة المهمة هم الأشـخاص الوحيـدون المؤهلـون تأهيـلًا صحيحًا لحكـم المجتمع. والفلاسفة، في تصور أفلاطون، هم الذين عرفوا الحقائق المطلقة، بما في ذلك المعايير الحقيقية لكل قيمة؛ لذلك إذا حكموا المجتمع يمكن حل مشاكل الطبيعة البشرية.

كي يكون لدينا محبو الحكمة الذي يصلحون لأن يكونوا ملوكًا أو أوصياء فلاسفة لا بد أن تكون المراحل العليا من التعليم مفتوحة فقط لأولئك الذين لديهم قدرات ذهنية كافية. وفي عمر مناسب، عليهم أن يدرسـوا الرياضيات ثم الفلسـفة، فهـي التخصصات التـي تقود العقل نحو معرفة المُثل وحب الحقيقة في ذاتها. ومن ثم سوف تفضّل النخبة التـي جـرى إنتاجها على هذا النحو الاسـتمرار في دراسـاتها الفكرية، لكـن أفلاطـون يتوقـع مـن هـؤلاء النخبـة الاسـتجابة لنـداء الواجـب وتوظيـف خبراتهـم فـي إدراة المجتمـع. وبعـد الخبرة فـي المناصب التابعة، سـيصبح بعض هـؤلاء النخبة جاهزًا للسـلطة العليا. ويفترض أفلاطـون أن هـؤلاء المحبين للحكمـة والحقيقة سـيكونون محصنين أمـام إغراء إسـاءة اسـتخدام السـلطة؛ لأنهم سـيقدّرون سـعادة الحياة الصحيحـة والعقلانيـة أكثـر مـن الثـراء المـادي أو اسـتخدام السـلطة لمصلحتهم (ص٥٢١).

تتمثـل طريقـة حيـاة هـؤلاء الأوصيـاء فـي أن يكونوا أسـبرطيين، بالمعنـى الحديـث للكلمـة (استمد أفلاطون بعـض أفكاره مـن دولة

أسبرطة اليونانية القديمة، التي كانت ذات روح شعبية عسكرية للغاية)، فلا يكون لديهم ممتلكات شخصية ولا حياة عائلية. وعلى الدولة اختيار الأوصياء المناسبين للتهذيب، وأن تنظّم «مهرجانات التزاوج». ويجب أن يُربَّى الأطفال الناتجون جماعيًا على يد الحاضنات، مع اتخاذ الاحتياطات لضمان عدم تعرف أي والدين على طفلهما (ص٤٥٧- ٥٦١)، ولكن هنا يعارض أفلاطون قطعًا الحاجة النفسية للروابط العاطفية القوية بين الأطفال وأصحاب الرعاية الذين يبرونهم (الوالدين عادة). ومن الواضح أن أفلاطون، بصفته ذكرًا يونانيًا لوالدين من النبلاء، لم يكن لديه خبرة في رعاية الأطفال.

إن رأي أفلاطون القائل إن هؤلاء الأوصياء المتعلمين تعليمًا رفيعًا سيكونون محبين للحقيقة والخير لدرجة أنهم لن يسيئوا استخدام سلطتهم أبدًا يبدو متفائلًا بسذاجة. وهو يتعارض مع القول المأثور الذي مفاده أن السلطة تفسد، وأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة. من المؤكد أن هناك حاجة إلى ضوابط وتوازنات دستورية للحماية من الاستغلال أو الاستبداد.

يسأل أفلاطون: «من المؤهل لممارسة السلطة المطلقة؟»، لكن ألا ينبغي لنا أن نسأل بالأحرى: «كيف يمكننا ضمان عدم تمتع أحد بالسلطة المطلقة، وأنه يمكن تغيير أي حكومة سلميًا؟».

ماذا لو اختلف الأشخاص المتعلمون تعليمًا ممتازًا والمفترض أنهم على دراية بمسائل الأخلاق والسياسة (كما يختلفون في معظم الأحيان)؟ هل هناك طريقة لتحديد من منهم على حق؟ يأمل أفلاطون في استخدام الحجاج العقلاني، وهو أحد الرواد الفلسفيين العظماء في هذا الاستخدام. لكن عندما يعتقد الناس أنهم يعرفون الحقيقة

المطلقة المتعلقة بتلك الأسئلة المتعلقة بالقيمة والسياسية فقد يكونون غير متسامحين مع أي شخص يختلف معهم وقد يشعرون بأنه من من المبرر لهم فرض وجهة نظرهم على الآخرين (كما يشهد تاريخ الخلافات الدينية والسياسية بوقائع كثيرة).

ماذا عن بقية المجتمع، غير النخبة؟ هناك العديد من الوظائف الاقتصادية والاجتماعية المختلفة التي يجب القيام بها، وتقسيم العمل هو الطريقة الطبيعية والفعالة لتنظيم ذلك. قام أفلاطون بعمل تقسيم ثلاثي للمجتمع (ص٤١٢- ٤٢٧)، بالتوازي مع نظريته عن النفس. فبجانب فئة الأوصياء، هناك فئة تسمى «المساعدون» الذين يؤدون أدوار الجنود والشرطة والخدم المدنيين لتنفيذ توجيهات الأوصياء. وهناك فئة ثالثة تشمل العمال: الفلاحين والحرفيين والتجار وكل من ينتج الضروريات المادية للحياة ويوزعها. وسيكون التقسيم بين هذه الفئات الثلاث صارمًا جدًا؛ إذ يقول أفلاطون إن عدالة المجتمع تعتمد على قيام كل شخص بوظيفته وعدم التدخل في شئون الآخرين (ص٤٣٢- ٤٣٤):

> «إن هدف تشريعنا ليس الحياة الطيبة لأي طبقة معينة، وإنما للمجتمع بأسره. وتشريعنا يستخدم الإقناع أو القوة لتوحيد جميع المواطنين وجعلهم يتشاركون معًا المنافع التي يمكن أن ينفع بها كل فرد على حدة، وغرض التشريع من تبني هذا الموقف ليس جعل كل شخص يشبع نفسه بنفسه، وإنما جعل كل إنسان حلقة وصل في وحدة الكل» (ص٥١٩- ٥٢٠).

وهكذا يبدو أفلاطون يولي عناية أكبر بانسجام المجتمع بأسره واستقراره من عنايته بالحياة الطيبة لأفراده. قد نؤيد «روح المجتمع» ونؤيد أن يساهم كل شخص بشيء ما في الحياة الطيبة للمجتمع، لكن أفلاطون يتطلب تقسيمًا طبقيًا صارمًا، وأن يقوم كل شخص بوظيفته المخصصة له فقط. وهذا ما يسميه أفلاطون بالعدالة في الدولة، لكن من الواضح أن هذا ليس ما نعنيه بالمصطلح، الذي يعني المساواة أمام القانون وعادة ما يعني درجة معينة من العدالة الاجتماعية أو الحصص العادلة للجميع. إذا كان العامل غير راضٍ عن كونه عاملًا وعن كونه يقبل حصة محدودة للغاية من السلع الاقتصادية وليس له رأي في السياسة، فإن الدولة المثالية لأفلاطون ستجبره على البقاء في وضعه. لكن أليس هدف هذا المجتمع المنظم بصرامة هو خدمة مصالح الأفراد فيه؟

تتسم جمهورية أفلاطون بطابع سلطوي، بل وشمولي. ولا يرى أفلاطون في قمع الآراء العامة أي إشكال؛ إذ هو يقترح استبعاد الشعراء وغيرهم من الفنانين من مجتمعه المثالي على أساس أنهم يخاطبون الأجزاء الدنيا غير العقلانية لطبيعتنا (ص٦٠٥). قد يكون عداءه للشعر أكثر قابلية للفهم عندما ندرك أنه حتى زمنه كان هوميروس هو المصدر الوحيد تقريبًا لمفاهيم الأخلاق، في حين كان أفلاطون يناضل من أجل الاستناد السقراطي إلى العقل. من المؤكد أنه سيشعر بالرعب من التأثيرَ المنتشر وغير المنظم تقريبًا لوسائل الإعلام وصناعات الترفيه والإعلان على الجميع في المجتمع المعاصر، من الطفولة المبكرة فصاعدًا. ونحن قد لا نحب حل أفلاطون المتمثل في القمع الحكومي،

لكنه يلفت انتباهنا إلى المشكلة المستمرة المتعلقة بكيفية تقديم الحقيقة، والخير وسط مزيج من المصالح والتأثيرات الثقافية والاقتصادية المتنافسة.

في كتاب «الجمهورية» يرفض أفلاطون سريعًا الدساتير الديمقراطية، وقد نفكر في تصرفه بهذا بلا إنصاف. لكنه كان يفكر في أن يكون لكل مواطن حق التصويت على القرارات الكبرى. وحتى لو جعلتْ أنظمة التصويت الإلكتروني هذا ممكنًا من الناحية التقنية في الوقت الحاضر، فمن المؤكد أنه سيؤدي إلى حكومة غير مستقرة تخضع لنزوات عدد هائل من السكان الذين يتأثرون بسهولة بالعاطفة الجمعية و«الخطابة» أو الدعاية الذكية، وهذا هو محل انتقاد أفلاطون للديمقراطية الأثينية. ومع ذلك، فإن السمة الجوهرية للديمقراطيات — وهي أن الحكومة يجب أن تخضع نفسها لإعادة الانتخاب في غضون فترة زمنية محددة — توفر وسيلة للتغيير السلمي الغائب عن كتاب «الجمهورية» (حتى لو لم تكن الحملات الانتخابية الحديثة مشهورة بعقلانيتها). ورغم ذلك، تجدر الإشارة إلى أن أفلاطون في الأعمال اللاحقة، محاورة «رجل الدولة» ومحاورة «القوانين»، قد أيّد سيادة القانون، وأيد الديمقراطية بكل عيوبها باعتبارها أفضل نوع من الدساتير، في ضوء واقع الطبيعة البشرية.

إن كتاب «الجمهورية» هو من أكثر الكتب تأثيرًا على مر العصور. وقد ركزنا على هذا العمل، لكن أفلاطون كتب أعمالًا أخرى كثيرة، وطور وجهات نظره وغيّرها بمرور الوقت. لقد بدأ سقراط وأفلاطون تقليدًا للبحث العقلاني في الكيفية التي يجب أن نعيش بها. ولا شيء يسعدهما أكثر من معرفة أن بعضنا لا يزال يواصل هذا التقليد.

للمزيد من القراءة

النص الأساسي: جمهورية أفلاطون. وهناك العديد من الترجمات له، لكن الترجمة التي حازت مؤخرًا على أكبر قدر من الثناء بسبب سلاستها وحيويتها هي التي قدمها غروبي G. M. A. Grube وراجعها ريف C. D. C. Reeve (Indianapolis, IN: Hackett, 1992)، وهي مضمنة في: Plato: Complete Works (Indianapolis, IN: Hackett, 1997).

إن كتاب «الجمهورية» هو عمل طويل ومعقد، وقد يفضل بعض القراء الدخول إلى أفلاطون من خلال محاوراته القصيرة مثل: «يوثيفرو» و«الدفاع» و«كريتو» و«فيدو» و«مينو» و« بروتاغوراس».

هناك مقدمة موضوعاتية ممتازة للفلسفة القديمة في Julia Annas's volume in the Very Short Introduction series (Oxford University Press, 2000).

لمقدمة قصيرة لأفلاطون انظر: M. Hare, Plato (Oxford: Oxford University Press, 1982). وهي متوفرة كجزء أول من العمل Thought (Oxford: Oxford University Press, 1991) الذي يحتوي أيضًا على مقدمات لأرسطو وأوغسطين.

هناك مناقشة فلسفية أعمق للجمهورية في: ulia Annas, An Introduction to Plato's Republic (Oxford: Oxford University Press, 1981). وهذا العمل يجمع بين المدرسية والاهتمام الواضح بحجة الأخلاق الرئيسية، وأساسها في الادعاءات المتعلقة بالطبيعة البشرية، وأهميتها المعاصرة المستمرة (انظر الملخص في الفصل الثالث عشر). وفي الآونة الأخيرة هناك عمل باباس Nickolas Pap-

pas, The Routledge Guidebook to Plato's Republic (London: Routledge, 2013).

وتجد هجوم كارل بوبر الكلاسيكي على برنامج أفلاطون السياسي في K. R. Popper, The Open Society and Its Enemies, 5th ed. (London: Routledge, 1966). وللاطلاع على معالجة أكاديمية جدًا انظر: Terence Irwin, Plato's Ethics (New York: Oxford University Press, 1995).

أسئلة للنقاش

١- كيف يجسد كهف أفلاطون استعارة جيدة للوضع البشري؟ (ولعلك تناقش هذا بالإحالة إلى تفاصيل النص في الموضع 514a-18d من «الجمهورية»، التي أهملناها إلى حد ما أعلاه).

٢- هل الرياضيات مثالية لجميع المعارف البشرية؟

٣- ما مدى ملاءمة تمييز أفلاطون ثلاثي الجزء بين النفس الشهوانية والغضبية والعاقلة كتقرير عن الطبيعة البشرية؟ (ولعلك تناقش هذا بالإحالة إلى الموضع 435c-42d من «الجمهورية»).

٤- هل يمكنك تحديد النسخ المعاصرة للأنواع الخمسة من المجتمعات والأفراد التي قدمها أفلاطون؟ (ولعلك تناقش هذا بالإحالة إلى الموضع 544c-80a من «الجمهورية»).

٥- هل فكرة أن يُحكَم المجتمع بالخبراء – بمن فيهم الذين بلغوا الحكمة الفلسفية – فكرة جيدة؟

الفصل الخامس

أرسطو، نموذج الكمال البشري

حياته وأعماله

كان أرسطو (٣٨٤- ٣٢٢ قبل الميلاد) من الجيل الذي أعقب أفلاطون، كما أمضى معظم حياته في أثينا؛ لذا فإن الخلفية التاريخية الموضحة في الفصل الرابع تنطبق عليه أيضًا. انضم أرسطو إلى أكاديمية أفلاطون في سن السابعة عشرة، وكان تأثير أفلاطون على فكره واضحًا. وعلى الرغم من تأثره بشدة بآراء سلفه العظيم، إلا أنه انتقد فيها نقاطًا مهمة (هذه هي العلاقة المثالية بين المعلم الفلسفي والتلميذ). ولعدة سنوات كان أرسطو معلمًا خاصًا للمراهق الذي تربى ليصبح فيما بعد الإسكندر الأكبر، الغازي العالمي. وقد جاء أرسطو من أسرة طبية، وأجرى بحثًا مكثفًا حول بنية الحيوانات والنباتات. وتَظهر هذه الخبرة بالعمل العلمي التجريبي في كتاباته، وتكشف عن روح أكثر دنيوية مقارنة مع توق أفلاطون إلى المتعالي (اقتُرح هذا التقابل في أساليب تفكيرهما في لوحة رفائيل الشهيرة: «مدرسة أثينا The School of Athens»). وقد أسس أرسطو مدرسة الليَقَيْون Lyceum، التي حملت تقليد البحث الفكري المنهجي الذي بدأه أفلاطون. لكن في العام الأخير من حياته أجبرته الخلافات السياسية على مغادرة أثينا.

تغطي مجموعة النصوص الأرسطية التي وصلت إلينا نطاقًا مذهلًا من المجالات – المنطق والميتافيزيقا والفيزياء وعلم الأرصاد وعلم الأحياء وعلم النفس والأخلاق والسياسة و«الشاعرية» (الجماليات) – وكان رائدًا في العديد منها. لم يكن هناك تمييز واضح بين الفلسفة والعلوم في ذلك الزمان؛ إذ بحث أرسطو المفاهيم والمبادئ الأساسية للعديد من المجالات، بما في ذلك ما نعرفه الآن بأنه علوم الفلك والفيزياء والأحياء وعلم النفس، ووضع الأسس التي ظلت إلى حد كبير لا نزاع عليها حتى القرن السابع عشر. على ما يبدو لم تنج العديد من كتاباته، كانت مواهب الرجل وطاقته مذهلتين. والنصوص التي لدينا هي أقرب إلى ملاحظات تدريسية، على عكس محاورات أفلاطون المهذبة والأنيقة. إن كتابات أرسطو تجريدية وتقنية ومنهجية، إنه فيلسوف الفلاسفة.

ومع ذلك فإن عمل «الأخلاق النيقوماخية»، أحد الأعمال الرئيسية التي يناقش فيها أرسطو الحياة البشرية ومُثُلها العليا وتقلباتها، سهل الفهم نسبيًا. وستكون إحالاتنا لهذا النص (باستخدام الترقيم القياسي مسبوقًا بـ «NE»)، ما لم يُذكر خلاف ذلك. إن هذا النص ليس سهل القراءة (هو ليس فلسفة حقيقية)، ولكنه مثل «جمهورية» أفلاطون يتعامل مع قضايا الحياة العميقة، ومنظم جيدًا وبليغًا أحيانًا. أما كتاب «عن النفس» فهو عمل أقصر، وهو جوهري للتعرف على رأي أرسطو عن الطبيعة البشرية.

الخلفية الميتافيزيقية: المُثل بصفتها خصائص والأسباب الأربعة

يتحدث أرسطو أحيانًا عن الإله أو الآلهة، لكنه (مثل أفلاطون) لا يعني مفهوم الكتاب المقدس عن إله شخصي يكشف عن نفسه لأناس

معينين. وعلى الرغم من أن أرسطو يبدو أنه يحترم ظاهريًا تعدد الآلهة اليونانـي التقليـدي (زيـوس، هيرا، أثينـا، وبقية المجموعـة) في كتاب «الميتافيزيقـا» (Metaphysics XII.8, 1074b1 ff.)، إلا أنـه يرى هذه الأسـاطير تجسـيمية anthropomorphic لعامـة النـاس. ولديه تصور شبه علمي لقوة عليا واحدة في الكون ووراءه؛ لأنه في الكتاب السابع مـن عملـه «الفيزيـاء» يجـادل بأنـه يجـب أن يكـون هنـاك «محـرك لا يتحرك»، الذي هو سـبب لا يتغير لكل التغيرات التي يمكن ملاحظتها (عـدّل تومـا الأكويني هذا فـي عمله «البراهين الخمسـة Five Ways» لإثبات وجود الإله المسيحي، انظر «الفاصل التاريخي»).

قـال أرسـطو إن «وظيفـة ما هو إلهي هو أن يفكر ويسـتخدم فكره» (Parts of Animals IV.10, 686a29)، لكـن نـوع الفكـر الذي ينسـبه إلى إلهه هو التأمل الفكري، وليس **الاهتمام** بالأمور الإنسانية. فمحركه غير المتحرك هو مفهوم للميتافيزيقا وليس موضوع عبادة أو طاعة.

لقد تأثر أرسـطو بنظرية المُثل لأفلاطون لكنه انتقدها بشـدة. إن ما يجعل أشياء معينة تُحسب على أنها «كذا» هو تشابهها مع أو «اشتراكها فـي» الصورة «كذا»، التي تُفهـم على أنها كيان مجرد موجود بعيدًا عن كل أمثلتـه. يعـارض أرسـطو هـذا «الفصـل» للمُثل، ويرفـض التصور الميتافيزيقـي لأفلاطـون لعالـم آخر معقول يقع بعيدًا عن عالم الأشـياء المادية المحسوسـة. وتتمثل وجهة نظر **الواقعية الأرسطية** في أن هناك شيئًا مشتركًا بين جميع الأشياء يمكن أن نطبق عليه مفهوم «كذا» تطبيقًا صحيحًـا، أي: الخاصيـة (أو «الصـورة الأرسـطية») «كـذا»، لكن هذه الخاصية موجودة **في الأشـياء التي تمتلكها**، وليس بشـكل منفصل في عالـم آخـر. ومـن ثم يقـول أرسـطو إن جميع أشـجار البلـوط وجميع

عينـات الذهب تشـترك فـي صورة مشـتركة (في ضوء العلـم الحديث يمكننـا أن نقـول إن هـذه الصـورة أو هـذه الطبيعـة هي نـوع معين من الحمض النووي أو التركيب الذري). ووفقًا لوجهة نظر أرسـطو بشأن وضعنـا الإبستيمولوجي [المعرفـي] فإننـا لا نحتاج إلـى إيجاد طريقة للخـروج من كهـف أفلاطون إلى عالـم متعالي، وإنما إلـى فهم ما هو موجود بالفعل أمام أعيينا على نحو أفضل.

يبـدو أن الحديـث عن تلـك الصور كخصائص في الأشـياء وليس ككيانـات منفصلـة يوافق الحس السـليم القوي، ولكـن عندما يُفحَص فلسـفيًا قـد يصبـح محيـرًا. فمثـلًا، كيـف يمكـن أن يكون هنـاك نفس الصـورة أو الخاصيـة في كل الكلاب (التي تختلـف اختلافًا كبيرًا فيما بينها)؟ إذا استخدمنا **اسمًا** مثل «خاصية» أو «صورة»، وهي كلمة ذات صيغـة للمفردة وصيغـة للجمع، فيبدو أننا ملتزمـون لفظيًا بالتفكير في الخاصية على أنها نوع غامض من «الشيء» الموجود بكل معنى الكلمة في العديد من الأشـياء المختلفة في الوقت نفسه، وهذا يبدو متناقضًا. يدرك أرسـطو أننا بحاجة إلى التمييز بيـن «مقولات» مختلفة، أو أنواع أساسـية من المفاهيم، التي من خلالها نفكر ونصنف كل شـيء، على سـبيل المثـال تختلـف الأشـياء أو المـواد مقوليًـا عـن الصفـات أو الخصائص.

هل نجد نفس البنية (بنية واحد-متعدد one–many) في استخدام كِل المفردات العامة، أم أن التفاصيل تختلف في الحالات المختلفة؟ يلاحظ أرسطو أننا غالبًا ما نستخدم الكلمات استخدامًا متوسعًا بحيث لا تحمل نفس المعنى تمامًا في كل سياق. وأحد الأمثلة على ذلك هو الصفـة «صحّـي». فنحـن نتحدث عن الأشـخاص الأصحـاء والطعام

الصحي والتمارين الصحية والمناخ الصحي والبشرة الصحية والاحترام الصحي لكل شيء، لكننا لا نقصد أن نقول إن كل هذه الأشياء صحية بالمعنى الحرفي أو الأساسي لامتلاك أجساد تعمل بشكل صحيح ومن المرجح أن تعيش طويلًا.

طبَّق أرسطو هذا المغزى على الأحكام القيمية، خاصة على مصطلحات القيمة الأكثر عمومية «جيد [أو خيّر] good». فلقد أدرك أن الموضوعات المختلفة تتطلب طرقًا مختلفة للدراسة ودرجات الدقة؛ لذلك تختلف الأخلاق عن الرياضيات في مناهجها ونتائجها (NE 1094b12-29). وبناء على ذلك، يتساءل عما إذا كان كل الأشياء الجيدة جيدة بمعنى واحد، أي بحيث تتضمن مثالًا أفلاطونًا واحدًا للجيد. في الموضع NE 1096a12-97a14 يقدم وابلًا من الحجج ضد وجهة النظر الأفلاطونية (قدَّم لها بقوله إن صداقة أفلاطون عزيزة، لكن الحقيقة أعز). ومن أهم نقاطه أننا ندرك أن العديد من الأشياء جيدة في حد ذاتها، مثل الأشياء التي تستحق امتلاكها أو السعي من أجلها، مثل المتعة والشرف والحكمة، لكن عندما نسأل ما الذي يجعل هذه الأشياء المختلفة كلها جيدة لا توجد إجابة عامة يمكننا تقديمها؛ لأن الحكمة بكل تأكيد جيدة على نحو مختلف غير قابل للاختزال عن النحو الذي تكون عليه الشهرة أو المتعة جيدة. يبدو أن هذا يستبعد صورة أرسطية للجيد [للخير]، باعتباره خاصية واحدة تمتلكها كل الأشياء الجيدة.

هناك مفهوم مهم آخر أورثه أرسطو لنا يسمى تقليديًا **الأسباب الأربعة** (على الرغم من أن السبب الثالث فقط هو ما نطلق عليه الآن

عـادة «سـبب»). فيميـز فـي كتابـه Physics 194b16 بين أربعة أسـئلة يمكننا طرحها عن أي شيء، مع إجاباتها المقابلة:

١- مما يتكون الشيء؟ أي: مادته («السبب المادي»).

٢- ما هو صورة الشيء؟ أي: نوع الشيء («السبب الصوري»).

٣- ما الذي أوجد الشـيء؟ أي: سببه، بالمعنى الحديث للكلمة («السبب الفعال»).

٤- لماذا وُجد الشـيء؟ الغرض من الشيء أو وظيفته («السبب النهائي»).

مـن السـهل تطبيق هذا المخطـط على المصنوعات البشـرية، مثل مثال أفلاطون للسرير، المصنوع من الخشب والمسامير؛ إذ له شكل أو صورة السـرير (هيكل أفقي طويل بما يكفي لجسـم الإنسان)، وصنعه النجار، وُيراد به النوم عليه. ومع ذلك، يبدو أن أرسـطو قد افترض أن الأسـئلة الأربعـة جميعها لها إجابة **دائمًا** فـي كل حالة. من الواضح أن المصنوعـات البشـرية مثـل: الطـاولات والهواتـف والحواسـيب لهـا أغراض أُنشئت من أجلها، وأن أجزاء أو أعضاء النباتات والحيوانات، مثلـك الجـذور والأرواق والقلوب والعيون، لهـا وظائف، كما فهمها أرسـطو جيـدًا بدراسـاته البيولوجية، على الرغم مـن أن هذه الوظائف ليسـت مـرادة من أحد (إلا إذا كنتَ تعتقـد أن الإله قد صممها[1])، أما بالنسـبة للحيوانـات والنباتـات **كلهـا**، فمـن الغريـب أن نتحـدث عـن وَجودها لغرض ما (إلا إذا اسـتدعينا علـم اللاهوت)، لكن لدينا فكرة عما يمكن اعتباره عينة ناضجة ومزدهرة من كل نوع (وهذا ينطبق على

---

(١) سيأتي تعليقنا على نظرية التطور في الفصل الثاني عشر (المراجع).

أنفسنا). لكننا لا نفكر الآن في الأجسام الطبيعية غير الحية – الصخور والجبال والأنهار العادية والأنهار الجليدية والشواطئ والسحب والقمر والكواكب والنجوم والمجرات – على أنها موجودة لغرض ما، ولا نعتقد أن هناك حالة ناضجة أو حالة أفضل لهذه الأشياء (ما لم نؤمن بمقصد إلهي وراء كل تفاصيل العالم). ومع ذلك، يبدو أن أرسطو قد افترض وجهة نظر غائية للكون بأسره، بموجبها يكون لكل شيء غرض أو وظيفة محددة، هدف يخدمه أو يسعى إلى تحقيقه بطريقة أو بأخرى. وقد أُضفي الطابع المسيحي على وجهة النظر هذه في رؤية العالم القروسطية والقبل علمية، وعبّر عنها دانتي[1] بشاعرية.

لا يعلّمنا أرسطو أن تستحوذ علينا أي فكرة تخطر ببالنا أو أول نظرية نسمع عنها (الطريقة الكسولة للتفلسف)، وإنما أن نفكر بتدقيق، ونفحص مجموعة متنوعة من الحالات، وأن نتحمل عناء التعرف على تعقيد العالم وطرق تفكيرنا وحديثنا عنه، وأن نكون ذا أفق منفتح، بلا تعصب، في بحثنا للنظريات العلمية. ويمكن تشريف أرسطو بأنه أبو الأسلوب «التحليلي» للفلسفة الذي جسده في الفكر اللاحق لودفيغ فتغنتشاين في منتصف القرن العشرين[2].

---

(١) الشاعر الإيطالي الشهير دانتي أليغييري، صاحب الكتاب ذائع الصيت «الكوميديا الإلهية» (المراجع).

(٢) يبدو أن المؤلف يعني بـ «التحليلي» المعنى الواسع جدًا، وإلا فهناك اختلافات جوهرية بين التحليل عند فتغنشتاين (سواء في مرحلته الأولى «رسالة منطقية فلسفية» أو مرحلته الثانية «بحوث فلسفية») الذي يهتم بالاساس باللغة وعلاقتها بالعالم وكيفية تمثيلها للأشياء (المرحلة الأولى) وكيفية تمثيل الإنسان العادي للعالَم في تبنيه لصورة حياة معينة (المرحلة الثانية)، وبين تحليل أرسطو والفلسفة اليونانية بعامة (المراجع).

جادل أفلاطون لصالح وجهة النظر الثنائية القائلة إن النفس البشرية جوهر غير مادي يمكن أن يوجد بمعزل عن الجسد بعد الموت، لكن أرسطو يقوض طريقة التفكير هذه بأكملها تقويضًا دقيقًا. فقد قدَّم بحثه البيولوجي إسهامًا جوهريًا في الفلسفة. فأرسطو يرى البشر كنوع من أنواع الحيوانات، ولكنهم نوع خاص جدًا، بإمكانه على نحو فريد التفكير العقلاني. ويرى الحيوانات (الثدييات، الزواحف، الطيور، الحشرات، القشريات...إلخ) كنوع رئيس من نوعي الحياة، والنباتات هي النوع الآخر. نحن نصنف جميع الكائنات الحية في تسلسل هرمي من الرتب والأجناس والأنواع، وفي القرن التاسع عشر شرح داروين كيف أن هذا الهيكل يرجع إلى شجرة عائلية للتطور عبر الزمن الغابر (الفصل الثاني عشر).

يلخّص أرسطو نهجه البيولوجي في بحثه الرائد المعروف تقليديًا باسمه اللاتيني de Anima (عن النفس)، الذي يمكن وصفه بأنه أول كتاب في علم النفس. لكن يجب فورًا أن نكون على دراية بإشكاليات استخدام كلمة «نفس soul» لترجمة الكلمة اليونانية psyche؛ لأن «النفس» بالنسبة للكثيرين منا لها دلالات دينية قوية تتعلق بالتقوى والخلود، وهي مستمدة من أفلاطون والمسيحية. لكن أرسطو يقدم مفهومًا مختلفًا عن النفس psyche. ويمكننا إحلال كلمة «عقل» محل كلمة «نفس»، لكن هذا ليس إلا استبدال كلمة مكونة من ثلاثة أحرف بأخرى مكونة من ثلاثة أحرف، في حين أن الاختلاف الجوهري في التصور الأرسطي هو أن النفس أو العقل لا يُنظر إليها على أنها شيء أو مادة على الإطلاق، ولا حتى جوهر غير مادي. يمكننا أن نفهم

«النفس psyche» عند أرسطو على أنها «مبدأ (أو صورة) للحياة»، وأن نفسر تصريحه أن الكائنات الحية لها أنواع مختلفة من النفس على أنه يعني أن لديها طرقًا مميزة للعيش وأداء الوظيفة.

يطبق أرسطو تمييزه العام للمادة والصورة على هذه الحالة، ويقول إن النفس هي «صورة» كائن حي. لكن «الصورة» هنا لا تعني «المثال» الأفلاطوني، ولا تعني الشكل؛ فهي بالأحرى ما يجعل شيئًا ما هو نوع الشيء الأساسي الذي هو عليه («السبب الصوري»). ما الذي يجعل شيئًا ما حيًّا؟ لا يُقصد بهذا معنى سؤال ما الذي أوجده («السبب الفعال»)، وإنما معناه هو ما الذي لا بد منه ليكون شيئًا ما حيًّا، ما هي المعايير التي يجب أن يفي بها أي شيء حتى يكون كائنًا حيًّا؟ بما أن النباتات والحيوانات حيّة، فإن المعايير هي التمثيل الغذائي (الحفاظ على فرد هذين الصنفين بالتغذية) والتكاثر (توليد أعضاء جدد للنوع). لقد تحدث أرسطو عن «التغذية الذاتية والنمو والفساد» أو «القوة الغذائية» (de Anima 412a13, 414a32)، وذكَر أيضًا التكاثر (415a22)، فما الذي يميز الحيوان عن البنات؟ إن الحيوانات، على عكس النباتات، تمتلك قوى الإدراك الحسي والرغبة (412a33)، والحركة الذاتية (414b18).

إذن ما الذي يمتلكه البشر فوق كل هذا؟ إجابة أرسطو هي ملكة «الفكر والعقل» (de Anima 414b19)، لكن ربما ما يعنيه لا يكون واضحًا مباشرة. إنه شيء لا تمتلكه الحيوانات الأخرى، أي: الأفكار التي يُعبَّر عنها باللغة والاعتقادات المتعلقة بأن شيئًا ما صحيحًا أو أن شيئًا ما يجب القيام به، تلك الاعتقادات التي يمكن تقديم العلل المؤيدة والمضادة لها؛ كل هذا يتضمن الكليّات، أي: المفاهيم العامة

التي تفتقر إليها الحيوانات، حسب أرسطو؛ لذلك يجب أن تُفهم النفس البشرية أو الذهن البشري ليس كشيء، وإنما كمجموعة من القوى المعنونة بـ **العقل** reason، التي تُعتبر أساسية لطريقة الإنسان المميزة في العيش والعمل.

كتب أرسطو (408b15): «من الأفضل بالتأكيد عدم القول إن النفس تتعاطف أو تتعلم أو تفكر، وإنما من يقوم بذلك هو الرجل بنفسه». وقد نقترح، حسب جوهر هذا النهج، أنه من الأفضل أن نقول إن **الشخص** يتعاطف ويتعلم ويفكر مستخدمًا ملكاته الذهنية؛ لذلك يعيش الإنسان ويتصرف ويعمل بطريقة إنسانية، ويمكن تحليل هذه «الطريقة» كمجموعة من الملكات أو أساليب العمل التي تتناسب معًا بشكل طبيعي (على الرغم من أن بعضها قد يكون غائبًا، على سبيل المثال الشخص الذي يفقد ذاكرته أو الرضيع الذي يتعلم الكلام بعد). وفقًا لهذا التصور، يصعب فهم الحديث عن وجود النفس أو العقل بدون جسد؛ لأنه إذا لم يكن هناك جسد حي فإنه لا توجد طريقة لأن يقوم الجسد بوظيفته.

يستنتج أرسطو في Anima 414a19 أن النفس لا يمكن أن توجد دون جسد (على عكس أفلاطون)، ليس لأنها في حد ذاتها نوع من الجسد (على عكس الماديين اليونانيين الأوائل الذين اقترحوا أن النفس مثل نفحة من غاز، أي: مادية، لكنها تتكون من جزيئات دقيقة جدًا)، وإنما لأن النفس **ليست** شيئًا من أي نوع؛ إذ هي خاصية معقدة للأجسام الحية (وفقًا لهذا المفهوم الطريقة الوحيدة التي يمكن بها للشخص أن ينجو من الموت هي البعث الجسدي).

ومع ذلك، قدّم أرسطو وصفًا محيرًا لتعديله عندما اقترح أن هناك

شـيئًا مختلفًا ميتافيزيقيًا بشأن العقل الفعال intellect، أو ملكة التفكير النظـري الخالـص (الـذي يسـميه «التأمل»، علـى الرغـم مـن أنه، على مايبدو، ما كان في ذهنه هو الرياضيات والفيزياء وليس التأمل الجمالي أو الديني). وقد عبّر أرسـطو عن الاقتراح المثير للاهتمام المتمثل في أن هـذه الملكـة، التـي ليس لهـا أي عضو واضح (الإغريـق لا يعرفون شـيئًا يُذكَر عن الدماغ)، يمكن أن توجد منفصلة عن الجسـد، «كما لا يمكـن للأبدي أن يكون مـن القابل للفسـاد» (de Anima, 413b26). يبدو كما لو أن أرسـطو لـم يسـتطع حمل نفسـه على الرفض التام لإرثه الأفلاطونـي، وفي هـذه النقطة يبدو أنـه يقيّد المنطـق الرئيس لحجته. لكـن هـل يمكننـا تصـور اسـتمرار الفكـر الرياضـي دون وجـود عالم رياضيات حي ومتجسد؟ في عصرنا يُقترح أن الحاسوب بإمكانه القيام بالعمليـات الرياضيـة، لكـن حتـى إن سـمحنا بأن هـذا يمكـن اعتباره «فكـرًا»، فيجب أن ينطوي على ترتيب معقد من الأقطاب الكهربية مع التيارات النابضة عبرها، أي: أساس مادي وإن لم يكن جسمًا حيًا. هل يمكننـا أن نفهـم فكرة الحالات الذهنية غير المتجسـدة بأي شـكل من الأشكال؟ كما سنرى في فصل «الفاصل التاريخي»، كان بعض خلفاء أرسـطو المسـلمين والمسـيحيين سـعداء باسـتغلال هذا الغموض في موقفه.

كان أرسـطو علـى دراية بنظرية أفلاطون الثلاثيـة عن النفس، لكنه أعـاد صياغتهـا مفاهيميًا؛ إذ يجـب أن يُفهم جزء من النفس الأرسـطية علـى أنه ملكة مـن ملكات الشـخص، متميزة عن الملـكات الأخرى. وقـد يتوقـع المـرء منـه أن يحذو حـذو أفلاطـون بالتمييز بيـن المنطق والعاطفة والرغبة، لكنه لا يتبع بالضبط هذا التقسـيم الثلاثي. فعادة ما

يقارن بين عنصرين: عنصر يمتلك العقل بالمعنى الكامل، والآخر يطيع العقل بالمعنى الأضعف، على الرغم من أنه يمكن أن يكون غير مطيع (NE 1098a5). ويتحدث أرسطو في موضع آخر (NE 1192a28ff.) عن الجوانب العقلانية وغير العقلانية للنفس. ويبدو أن تمييزه الرئيس هو بين العاقلة وبين الغضبية والشهوانية (أنفس أفلاطون)، ومن المفترض أن تكون كل من العاطفة والرغبة مطيعة للعقل؛ لأن ما يشعر به المرء وما يريده يمكن أن يتأثر بالحكم المدروس على شيء بأنه الأفضل (وإن كان هذا لا يحدث دائمًا). ويميز أرسطو، لاحقًا، داخل الجزء العقلاني لدينا، بين قدراتنا على التفكير في القضايا الضرورية في الرياضيات والعلوم وعلى التفكير المتروي بشأن ما يجب القيام به (NE 1139a5). هذا التمييز بين العقل النظري والعملي قد تبناه كانط (انظر الفصل الثامن).

هناك جانب آخر جوهري لفهم أرسطو للطبيعة لبشرية، ونفس الأمر بالنسبة لفهم أفلاطون للطبيعة البشرية، وهو أننا كائنات اجتماعية لا محالة. فهو يقول: «الإنسان man حيوان سياسي» (NE 1097b11 and Politics 1252a24)، حيث يمكن أيضًا ترجمة كلمته politikon بـ «مدني» أو «اجتماعي». وقال في موضع آخر إن «الحيوانات الاجتماعية هي تلك التي لها نشاط واحد مشترك بينها جميعًا (وهذا لا ينطبق على جميع الحيوانات التي تعيش في قطيع)، مثل البشر men والنحل والدبابير والنمل والغرانق» (History of Animals I.1, 488a8). وهذا استباق مذهل للمقاربة الاجتماعية البيولوجية التي سنذكرها في الفصل الثاني عشر. لكن أرسطو أدرك أن ما يميز الحياة الاجتماعية البشرية هو وعينا بالعدالة والظلم (Politics 1253a15).

وكان يعتقـد أن طبيعتنـا البشـرية تصل إلى تطورهـا الكامل فقط عندما نعيـش كأعضـاء فـي مجتمـع منظـم، وكان نموذجـه هو بوليـس، دولة المدينة اليونانية التي يبلغ عدد سكانها مائة ألف فقط أو نحو ذلك.

لكن من هم المؤهلون للمشـاركة في الحياة العامة والسياسـة؟ لم يكن استخدام أرسطو للجنس المذكر من قبيل الصدفة؛ لأنه مثل معظم الإغريـق القدمـاء يفترض دون جدال أن النسـاء يختلفـن بطبيعتهن في القـدرات الذهنيـة عـن الرجـال وأقل اسـتعدادًا للتفكيـر العقلاني؛ لذا يجـب عليهـن الانصباب علـى أدوارهـن الإنجابية والمنزليـة. وكتب، علـى نحـو بغيض لمعظم القراء المعاصريـن، أن «علاقة الذكر بالأنثى هـي طبيعيًـا علاقة الرئيس بمرؤوسـه، الحاكـم بمحكومـه» (Politics I.V.7)، و«الذكـر أنسـب طبيعيًـا للقيـادة مـن الأنثـى، إلا إذا كان هناك بعـض الانحـراف عـن الطبيعـة» (Politics I.XII). لا يبـدو أن هـذه الاستشـهادات بـ «الطبيعة» تقوم على دراسـة تجريبية لقدرات المرأة، وإنمـا هي، مثل العديد من الاسـتخدامات الأخرى للكلمة الزلقة جدًا «الطبيعـة»، «الحس السـليم» لذلك العصر، الـذي قد يكون فقط تعبيرًا عـن التحيـز والمصلحـة الذاتية المتصـورة. وفيما يتعلق بالمـرأة، كان أرسـطو محافظًـا، فـي حيـن كان أفلاطـون سـابقًا لعصـره. فبالنسـبة لأرسطو، كان الاختلاف بين أجساد الذكور والإناث يعني اختلافًا في النفـس (أي فـي علم النفس)، أما بالنسـبة لأفلاطون فلم يكن الجسـد سـوى سـمة عرضيـة للشـخص الحقيقـي (النفس غيـر الماديـة) (وقد استمرت هذه الحجة طويلًا!).

افتـرض أرسـطو أيضًـا أن هنـاك اختلافـات فطرية بيـن الأفراد في قدرتهم على التفكير والتعقل. ويتحدث كثيرًا عن «الولادة الصالحة»،

ويعتبر، مثل أفلاطون، أنه ستكون هناك طبقات اجتماعية قائمة على تقسيم العمل، مع أعداد كبيرة من العمال (مزارعون وتجار وحِرَفيون وجنود) لا يكون معظمهم قادرًا على أشكال أعلى من التفكير. علاوة على ذلك، لم يرَ أرسطو أي إشكال من حيث المبدأ في العبودية، قائلًا إن بعض البشر «عبيد بطبيعتهم»:

> «كل الرجال الذين يختلفون عن الآخرين بقدر ما يختلف الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان (حال كل من تكون وظيفته هي الخدمة الجسدية ويقدم أفضل ما لديه عندما يؤدي هذه الخدمة) هم عبيد بطبيعتهم، والأفضل لهم . . . أن يحكمهم سيد» (Politics I.V.8).

ومع ذلك، هو يقرّ بأن «كثيرًا ما يحدث عكس مراد الطبيعة» بحيث يكون لدى العبيد أحيانًا أجسام وهياكل الأحرار (I.V.10)، ولو كان أكثر قبولًا للبحث غير المتحيز للحقائق لتعيّن عليه السماح لبعض العبيد امتلاك قدرات عقلية مساوية لأسيادهم على الأقل. إن نقاشه للعبودية كان دقيقًا؛ لأنه ميّز بين امتلاك الرقيق «العادل» في الحالات التي يكون فيها اختلاف ذهني «طبيعي» بين السيد والعبد، مع علاقة قائمة على المصلحة والصداقة فيما بينهما، والاستعباد غير العادل القائم فقط على العقوبة القانونية والسلطة العليا (I.VI.10). كما افترض تمييزًا «طبيعيًا» بين اليونانيين و «البرابرة». وفي كتاب «السياسة» Politics I.II.4 يشير ضمنيًا إلى أن جميع البرابرة عبيد بطبيعتهم ويقتبس مقولة مفادها أن البربريين يجب أن يحكمهم اليونانيون. وفي الموضع NE 1154a30 أتى بملاحظة عنصرية مفادها أنه على الرغم من ندرة النوع «البهيمي» (الشبيه بالحيوان) من البشر، إلا أنه أكثر شيوعًا بين غير اليونانيين.

إن افتراضـات أرسـطو عن سـلطة الرجـال والعبوديـة والإمبرياليـة صادمـة لمشـاعرنا المعاصـرة. ويمكـن للمـرء أن يتخيـل أن البنـاة الإمبراطورييـن مثـل الإداريـين الاسـتعماريين البريطانيـين القدامى (بتعليمهم الكلاسيكي) يجدون هذه الافتراضات مناسبة. لكن هذا لا ينبغـي أن يجعلنـا نتحامـل ضـد بقيـة فكـره؛ إذ يمكننـا قبـول التحليل الأرسـطي للذهـن كمجموعـة مـن القـدرات لـدى الشـخص الحـي، ونموذج مقابل للكمال البشري (انظر أدناه)، مع التمسك بأن القدرات العقلانية هي، في المتوسـط، متسـاوية عند جميع الناس (بغض النظر عـن الجنـس والطبقـة والعـرق والقوميـة)، وأن احتياجـات الإنسـان وتطلعاته وحقوقه هي عالمية في المقابل.

النموذج والتشخيص: الكمال البشري والفضائل والنقائص

إن أرسـطو يُظهر أهمية ما هو إيجابي. فبدلًا من أن يشخّص بعض الأخطاء الجوهرية في الوضع البشري يصف علاجًا لها، كما هو حال التركيـز الدينـي على الخطيئة، فهو يقدّم لنـا أولًا وصفًا لهدف أو معنى الحياة البشرية، ثم يقترح كيف يمكن تنفيذه وكيف يمكن تجنب فشل الارتقـاء إلـى المسـتوى المثالـي أو معالجتـه. فـي حين تميـل الأديان (وأفلاطـون إلـى حد ما) إلـى تقديم نـوع آخر من الفـداء أو الخلاص الأخروي، لدى أرسـطو تقريرًا أكثر دنيوية بكثير عن الكمال البشـري. وفـي هذا الجانب تشـبه مقاربته الكونفوشيوسـية (الفصل الأول) أكثر من النظريات الشرقية الأخرى التي درسناها حتى الآن.

إن مسـألة مـا إذا كان المـرء يقـدم نظريتـه بمفـردات التشـخيص والوصفة العلاجية– كما نفعل في هذا الكتاب – أو بمفردات النموذج

والتحقق، كما في مقاربة أرسطو، هي مسألة بلاغية أو أسلوبية. يفترض أي تشخيص لأخطاء الحياة الإنسانية الكيفية التي يجب أن نكون عليا بشكل مثالي، وعلى العكس من ذلك، يضع النموذج المثالي معيارًا يخفق الكثير من الناس في تلبيته.

يبدأ أرسطو «الأخلاق النيقوماخية» بالسؤال عما إذا كان هناك هدف أو غرض نسعى إليه، من أجل ذاته، في جميع أعمالنا ومشاريعنا (NE 1094a1–b12). يمكننا أن نتفق جميعًا على أن هناك هدفًا، يُسمى السعادة happiness، لكننا قد نختلف حول ماهية السعادة الحقيقية (NE 1095a17). ويجب توخي الحذر هنا بشأن استخدام كلمة «السعادة» لترجمة كلمة أرسطو يودايمونيا eudaimonia؛ إذ إن اشتقاق الكلمة اليونانية يربطها بفكرة وجود روح حارسة خيّرة أو «قرين genius» (daimon). وفي استخدام أرسطو لا يحمل هذا المصطلح أي دلالة خارقة للطبيعة، لكنه يعني تلبية معيار أخلاقي موضوعي، في حين أن كلمة «السعادة» في اللغة الإنجليزية المعاصرة لا تحمل هذا المعنى. فقد نقول عن شخص بالغ معاق ذهنيًا إنه سعيد بألعابه، أو عن مدمن مخدرات أنه يكون سعيدًا عندما يجد مؤنته بلا آثار جانبية، أو عن مغتصب أو متحرش بالأطفال يشعر بالسعادة طالما يمكنه العثور على ضحاياه ولا يُقبض عليه، لكن أرسطو سينكر إنكارًا قطعيًا أن مثل هؤلاء يعيشون حياة جديرة بالثناء. ولعل الترجمة الأفضل هي «الكمال fulfillment»، و«الازدهار flourishing» كترجمة بديلة، وربما «البرَكة blessedness» إذا جُرِّد من الدلالات الدينية (استخدم اسبينوزا هذا المصطلح الأخير لنموذجه – انظر «الفاصل التاريخي» – أي: الحالة الذهنية التأملية العقلانية، نفس نموذج أرسطو كما تبيّن).

هل يمكننا أن نقول أي شيء أكثر جوهرية عن حالة الكمال البشري هـذه، أيْ معنـى أو هدف الحياة؟ يطبق أرسـطو فهمه للطبيعة البشـرية علـى أنها تنطوي على قدرة عقلانية فريدة ويخرج بصيغة تضفي مزيدًا من المحتوى على مفهومه المجرد عن اليودايمونيا:

> «إذا كان الأمـر كذلـك، وأننـا نفتـرض أن وظيفـة الإنسـان هي نوع من الحياة، وأن هذه الحياة هي نشـاط للنفـس والأفعال التي يصاحبها العقـل، وأن من صفات الرجـل الجيـد أداء هـذه الأمور على نحو حسـن وبارع، وأن كل شيء يكتمل عندما يمتلك امتيازه المناسب: فإنه يتبين أن الخير البشـري نشـاط للنفس وفقًـا للامتياز (أو وفقًـا للامتياز الأفضل والأكمل إذا كان هناك العديد من الامتيـازات). لكن بالإضافة إلى ذلك، يتواصل في حياة كاملة؛ لأن طائر السنونو الوحيد لا يدل على الربيع، ولا يوم واحد يدل على الربيع، وبنفس الطريقة لا يجعل يوم واحـد أو وقـت قصيـر الرجـل مبـاركًا وسـعيدًا» (NE 1098a1).

ربمـا يندهش القارئ بشـدة عندما يعلم أن هـذه الفقرة هي واحدة مـن أكثـر الفقـرات بلاغة في كتب أرسـطو! إنه فيلسـوف جـاد للغاية، حريص على وضع جميع التقييدات التي يراها مطلوبة، مهما اعترضت جُمَله وعطّلتها. والرسالة التي نخرج بها هنا رسالة قيمة:

(١) يتمثل الكمال البشـري في النشـاط، أي: ممارسـة ملكاتنا، وليس مجرد متعة أو لذة سلبية.

(٢) يتضمن الكمال البشري استخدام قدرتنا **العقلانية** المميزة للبشر.

(٣) يجب إجراء هذا النشاط «على نحو حسن وبارع»، وأن نظهر أفضل وأشمل أنواع **الامتياز** أو الفضيلة.

(٤) يجب أن يستمر ذلك مدى الحياة.

من الواضح أن هذه الوصفة تدعو إلى مزيد من الشرح لطبيعة «الامتيازات» البشرية. تُرجمت الكلمة اليونانية arete بكلمة «فضيلة virtue»، ولكن بالنسبة لأرسطو، يمكن للأشياء غير الحية أن يكون لها فضيلة arete، فمثلًا يكون للفأس فضيلة أو «امتياز» إذا كان يؤدي وظيفة التقطيع على النحو المطلوب (في اللغة الإنجليزية نقول إنه فأس جيد، ولا نقول إنه فأس فاضل). وبالمقابلة مع أجزاء النفس المعطية-للعقل والمطيعة-للعقل المذكورة سابقًا، يميز أرسطو امتيازات العقل وامتيازات الشخصية (NE 1103a15)، ويقسم الأولى إلى نظرية وعملية. أما الامتيازات النظرية هي صوفيا sophia، الكمال الفكري، والإبستيم episteme، المعرفة (ما نطلق عليه الآن الامتيازات الأكاديمية)، وأما الامتيازات العملية فهو الفرونسيس phronesis، أي: الحكمة العملية – أن يكون المرء جيدًا في التفكر في ما يجب فعله في مواقف الحياة الواقعية والتوصل إلى قرارات حكيمة فيها – والتقني techne، أي: الخبرة العملية (يُظهر أرسطو تحيزه بعدم تقديره لهذا الأخَير تقديرًا كبيرًا).

لم يميز أفلاطون هذا التمييز بين صوفيا والفرونسيس، معتبرًا أن المعرفة النظرة بالمُثل ضرورية وكافية للممارسة الصحيحة. وقد قدم

أرسطو إسهامًا جديدًا بتأكيده على استقلالية الحكمة العملية. وبالنسبة له معرفة نظرية ما عن الخير لا تجعل المرء خيّرًا تلقائيًا. أو بتعبيره في NE 1139a21:

> «يتمثل التأييد والإنكار في الفكر والسعي والتجنب مع الرغبة، بحيث - بما أن امتياز الشخصية هو التصرف الصادر في القرارات، والقرار هو رغبة مستنيرة بالتفكر المتروي - إنه يجب أن يكون ما يصدر عن العقل صحيحًا، ويجب أن تكون الرغبة صحيحة حتى يكون القرار جيدًا، ويجب أن يؤكد العقل ويرغب في السعي وراء نفس الأشياء. إذن هذا هو الفكر، والصواب، من النوع العملي».

يرى أرسطو أن الحكمة العملية لا تكمن في معرفة وتطبيق مجموعة من الوصايا أو المحظورات؛ لأنه يعتقد أنه من المستحيل صياغة أي مجموعة من القواعد العامة يمكن أن تحدد كل اختيار يواجهنا في الحياة: «على الفاعلين أنفسهم أن يأخذوا في الاعتبار الظروف المتعلقة بالواقعة» (1104a9). والشخص الحكيم، الفرومونيموس phronemos، يتعلم من الخبرة العملية ويجب أن يكون موثوقًا في اتخاذ القرارات المناسبة في الحالات الجديدة.

إن بحث أرسطو في «الأخلاق النيقوماخية» هو بحث عملي من حيث المقصد؛ فقد وُضع لمساعدة الناس على أن يصبحوا جيدين (NE 1103b27, 1179b1). ولا ينصب اهتمام أرسطو على إظهار البراعة الفلسفية وبناء سمعة أكاديمية، وإنما المساعدة في تعزيز الفضيلة. ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن الجهد الفكري المطلوب

لفهم تحليله المعقد من غير المرجح أن يجعل أي شخص فاضلًا دون استعداد منه. كان أرسطو يدرك جيدًا أنه لا بديل عن التنشئة الحسنة، أي: تعليم العادات الفاضلة من الطفولة، ولكن كان أمله، كأمل أفلاطون في «الجمهورية»، هو أن توضيحه الشاق للفضائل الإنسانية قد يساعد المنظّرين الاجتماعيين والمشرّعين («الخبراء السياسيين» كما يسميهم) في تفكيرهم في كيفية تنظيم المجتمع البشري من أجل تعزيز الكمال البشري (NE I.3).

تناقش الكتب [الأبواب] المركزية من نَص «الأخلاق النيقوماخية» فضائل معينة بتفصيل كبير، وتغرينا بمقارنتها مع التقليد الكونفوشيوسي في الصين القديمة (انظر الفصل الأول). لقد اعتُرف في الفلسفة اليونانية تقليديًا بثلاث فضائل: الاعتدال، والشجاعة، والعدالة، بجانب الحكمة العملية («الحصافة»). أما أرسطو فيوسع القائمة إلى حد كبير، ويقدم تحليلًا جديدًا للفضيلة كوسط بين تناقضين متطرفين. فالشجاعة هي التوزان الصحيح بين الجبن والاندفاع، والاعتدال هو التوسط بين الإسراف والزهد، و«بسط اليد» هو التوازن الصحيح بين التبذير والبخل، والرفق (في إظهار المرء لغضبه) هو التوسط بين الانفعال الشديد والخنوع (NE III.6–V). ومن المريح أن نجد أرسطو يقرّ بأن «في الحياة راحة أيضًا، والراحة تنطوي على لهو من نوع مرح» (IV.8, 1127b35)، على الرغم من أنه حتى هنا لا يخفف من قبضته الفكرية، وإنما يقدم تحليلًا لخفة الظل باعتبارها توسطًا بين الهزل الشديد والفظاظة.

يضيف أرسطو بعض الفضائل التي قد تبدو خاصة أكثر بأثينا القديمة، مثل: «عظمة النفس» (كونها تستحق الأشياء العظيمة والوعي

بها)، و«السخاء» (الإنفاق الجميل على المشاريع العامة). ويمكن تمثيل الأول، وهو الإحساس المناسب بقيمة الفرد وشرفه، بأنه وسط بين الخيلاء و«صغر النفس» (NE IV.3) (رفض نيتشه بعنف التواضع المسيحي وأوصى بشيء مثل الروح العظيمة الأرسطية).

لا تنسجم فضيلة العدالة (بالمعنى الحديث لا الأفلاطوني) مع نمط التوسط بين طرفين. هناك بالطبع الرذيلة المقابلة للظلم أو عدم العدل، ولكن لا يبدو أن هناك شيئًا مثل العدل الزائد عن الحد (على الرغم من أنه من الممكن أن يكون المرء موسوسًا بشأن أشياء لا أهمية لها). تشمل العدالة الأشخاص الآخرين جوهريًا، ليس فقط الذين يرتبطون برابط الأسرة أو الصداقة أو الالتزام التعاقدي، وإنما قد يشمل كل فرد في مجتمع المرء (بالنسبة لأرسطو سيكون هذا الدولة المدينة: بوليس). كان أرسطو مدركًا لأهمية المساواة أمام القانون فيما يتعلق بالمعاملات التجارية وتضامن المجتمع: «إنها أفعال تبادلية يحكمها توزيع الحصص الذي يجعل المدينة متماسكة» (NE 1131b35).

يحدد هذا الفحص للفضائل المُثل الأخلاقية لحياة الإنسان. لكن الأمور تسوء عندما لا ترقى أفعال البشر وشخصياتهم وحياتهم إلى هذه المُثل. ولا يقدم أرسطو أي تشخيص شامل للسبب؛ فهو يدرك أن هناك العديد من السبل المختلفة التي تؤدي إلى عدم بلوغ الكمال (NE 1106b31). بالنسبة لمعظم الفضائل، هناك نوعان من الرذائل المقابلة، بالنقص أو بالإفراط. وتنشأ الاحتمالات المختلفة من طبيعتنا المختلطة، كحيوانات ذات غرائز جسدية وفي نفس الوقت ذات عواطف اجتماعية قوية وقدرات عقلانية. يمكن أن نبتعد عن الاعتدال باللذة وعن الشجاعة بالخوف. ويمكن أن نقترب من التسرع بالطموح ومن الظلم بالأنانية.

هناك منعطف دقيق آخر في تشخيص أرسطو عندما ميّز بين ثلاثة أنواع من الحالات غير المرغوب فيها: السوء، وعدم ضبط النفس، والبهيمية (NE 1145a16). فالأول هو الرذيلة، عكس الفضيلة، وهي نزعة راسخة لفعل الشيء الخطأ، وليست فطرية يولد بها المرء وإنما تتشكل بمزيج من التدريب السيئ والاختيارات الخاطئة. والثالث هو نزعة لا علاج لها للتصرف بطرق «غير إنسانية»، سواء كانت ضارة بالآخرين أو غريبة فقط (مثلًا: السيكوباتيين أو البلهاء بالخلقة). أما الثاني فهو الأكثر إثارة للاهتمام بالنسبة لأرسطو، وهو يقدم تحليلًا دقيقًا لضبط النفس والافتقار إليه في الكتاب السابع. كما رأينا في الفصل الرابع، أكد سقراط أنه لا أحد يفعل طوعًا ما يعرف أنه خطأ، لكن هذا يتعارض مع حقيقة التجربة البشرية التي ذكرها القديس بولس: «لأني لست أفعل الصالح الذي أريده، بل الشر الذي لست أريده فإياه أفعل» (رومية ٧: ١٩). وميّز أفلاطون الأجزاء المتضاربة من النفس وتساءل كيف يمكننا تحقيق الانسجام الداخلي. تتمثل إحدى مساهمات أرسطو المهمة في الإشارة إلى أن الشخص الذي يفتقر إلى ضبط النفس يختلف اختلافًا كبيرًا عن الشخص الذي هو ببساطة سيئ أو شرير؛ لأن الأخير ليس لديه وعي بمدى سوء حالته، في حين أن الأول قد يكون واعيًا على نحو مؤلم بالفجوة بين تطلعاته وأفعاله (NE 1150b36). وهناك أمل أكبر في تحسين الشخص الأول، لكن لا ينبغي أن نتخلى عن الأخير؛ لأنه ربما يمكن جعله واعيًا بخطأ ما يقَوم به.

على الجانب الإيجابي هناك تمييز مماثل بين الشخص الذي يقوم بالشيء الصحيح، ولكن فقط بعد ممارسة ضبط النفس للسيطرة على

رغباته غير اللائقة، والشخص الذي يتقدم بما فيه الكفاية نحو الفضيلة (الانسجام الداخلي أو الاستنارة أو الحياة الروحية) بحيث لا يشعر برغبات غير لائقة (أو على الأقل لا يشعر بقوة بالصراع الداخلي) ومن ثم يقوم بالشيء الصحيح بسهولة وبهاء. يضع أرسطو هذا النموذج لضبط النفس أمامنا («التوسط» و«الاعتدال» كلمات شاحبة لا تعبّر عنه، ولعل كلمة»البهاء gracefulness» هي الأفضل).

الوصفة العلاجية: الخبرة السياسية والتأمل الفكري

كيف يمكن تحقيق الكمال البشري؟ يرى أرسطو أن الفضيلة والرذيلة تتشكلان بـ «التعود»: شخصيتنا هي نتيجة لأفعالنا الماضية؛ لذلك يبدو أننا يمكن أن نكون مسؤولين عما قمنا به، على الأقل إلى حد ما. ويمكن أن يكون للنصيحة والثناء واللوم بعض التأثير في تعزيز الأفعال المناسبة، لكن أرسطو يعترف بأسف بأن «معظم الناس ليسوا من النوع الذي يقوده شعور الخزي، وإنما يقودهم الخوف» (NE 1179b11)، وهو يدرك جيدًا أنه «ليس من الممكن، أو ليس من السهل، للكلمات أن تزيح ما جرى امتصاصه لفترة طويلة في السمات الشخصية للمرء» (NE 1179b18). وبما أن التنشئة المناسبة هي العنصر الحاسم في تكوين الشخصية، والتنشئة والتعليم يفترضان مسبقًا وجود مجتمع بشري، يجد أرسطو نفسه يبحث أفضل طريقة لتنظيم المجتمع. يهتم كتاب «الأخلاق النيقوماخية» بوضع نموذج مثالي للكمال البشري لكل فرد، ولكن في موضع مبكر جدًا من الكتاب، في الصفحة الثانية، يشير أرسطو إلى أن تنفيذه هو مسألة «خبرة سياسية»:

«لأنه حتى لو كان الخير هو نفسه بالنسبة للفرد وبالنسبة للمدينة، فإن تحقيق وإبقاء خير المدينة هو أعظم وأكمل؛ لأن تحقيق الخير لشخص واحد هو أمر مُرضٍ بما فيه الكفاية، أما تحقيقه لأمة أو مدينة فهو أرقى وأقرب للإلهي؛ لذا فإن بحثنا يبحث هذه الأشياء، فهو بحث سياسي بطريق ما» (NE 1094b8).

ويُختتم الكتاب بوضع برنامج لبحث آخر في الدساتير والتشريعات والحكم الرشيد (NE 1181b13).

إن تفاصيل وصفة أرسطو الاجتماعية موجودة في كتابه «السياسة»، الذي يغطي، «مثل «جمهورية» أفلاطون»، نطاقًا أوسع بكثير مما يوحي به عنوانه. فهو يعالج الزواج والأبوة والعبودية وإدارة الأسرة (الكتاب الأول من هذا النص)، والسكان والأراضي وتخطيط المدن وتربية الحضانة وتدريب الشباب (الكتابان السابع والثامن)، والمواطنة والدساتير والثورة والإصلاح (الكتب من الثاني إلى السادس). إن أرسطو أكثر إنسانية وواقعية من أفلاطون في السماح للحياة الأسرية والملكية الخاصة، وبالتالي فهو يقرّ ببعض القيود على سلطة الدولة. ولكن من نواحٍ أخرى، لا تزال دولة المدينة في تصوره شمولية بشكل ما؛ لأنه يعتبر تربية الأطفال والشباب بالغة الأهمية لنموهم الأخلاقي، وبالتالي للصحة الأخلاقية للمجتمع، بحيث «يجب أن تقوم الدولة بتنظيم ترتبيتهم وأنماط سلوكهم» (NE 1179b35). يبدو الأمر كما لو أن الدولة يجب أن تسيطر على حياة الأطفال منذ سن مبكرة جدًا، لكن في الواقع تقوم الدول الحديثة بإصدار تشريعات للتعليم (لقد لوحظ أن دولة المدينة في تصور أرسطو تشبه مدينة جنيف في تصور كالفن

Calvin في القرن السادس عشر في سلطتها الأخلاقية على مواطنيها).
من الشائع في عصرنا التمييز بين القانون العام والأخلاق «الخاصة»، لكن وجهة نظر أرسطو تتحدانا في أن ننظر فيما إذا كان بإمكان أي مجتمع أو أمة البقاء والازدهار دون قدر من الاتفاق على كيفية عيش الحياة البشرية وتربية الأطفال.

قبل أن نترك أرسطو، يجب أن نعود إلى مفهومه عن نموذج السعادة، وأن ننظر في الوصفة التي يفضلها هو نفسه في الكتاب الأخير من «الأخلاق النيقوماخية» (X.6–9). فهو يجادل في هذا الموضع بأنه من بين المفاهيم الثلاثة للحياة الكاملة التي ذكرها في الموضع I.5 (أي: الحياة المكرسة للمتعة، أو للنجاح السياسي والشرف، أو للبحث الفكري والتأمل) فإن المفهوم الثالث هو الأفضل. وسرعان ما يرفض أرسطو الحياة اللذّية (X.6)، ويجد النشاط السياسي ثاني أفضل نشاط (X.8, 1178a9 ff.)، ويضع في القمة حياة التفكير (X.7–8). ويجادل بأن أفضل نوع من السعادة هو نشاط العنصر «الأعلى» في الطبيعة البشرية، ذلك الذي لديه «وعي بالأشياء الجميلة والأشياء الإلهية»، أي: النشاط التأملي (NE 1177a13). هذا هو أكثر أنواع النشاط الذهني البشري اكتفاءً ذاتيًا، ولا يتطلب سوى موارد قليلة. ويزعم أرسطو أن هذا هو النوع الوحيد من النشاط الذي يُسعى إليه من أجل ذاته (NE 1177b1)، الأمر الذي يثير غيظ الموسيقيين ولاعبي الجولف والعشاق ومن يستمتع بنزهة ريفية!

في هذه المرحلة، تدخل المقارنة مع «الآلهة» في حجة أرسطو (على الرغم من أن المرء يتساءل عن المعنى الحرفي للآلهة عنده):

«إذن؛ إذا كان الذكاء شيئًا إلهيًا مقارنة بالإنساني،

> فإن الحياة وفقًا لهذا ستكون إلهية مقارنة بحياة الإنسان. لا ينبغي للمرء أن يتبع نصيحة أولئك الذين يقولون «أنت إنسان، فكر في الأفكار البشرية»، و«أنت فان، فكر كما يفكر الفانون»، وإنما، بقدر الإمكان، افهم الخالدين، وقم بأي فعل بهدف العيش وفقًا للأشياء الأعلى فينا؛ لأنه حتى لو كانت صغيرة كمًّا، فإن الدرجة التي تفوق بها كل شيء في القوة والكرامة أكبر بكثير» (NE 1177b31ff.).

يواصل أرسطو فيقول إنه من غير المعقول أن ننسب الأعمال إلى الآلهة، على الرغم من أننا نعتقد أن الآلهة مباركة وسعيدة بأعلى درجة، ونتصورها على أنها حية ونشطة بطريقة ما، وهذه الطريقة لا يمكن أن تكون إلا الطريقة التأملية، النوع الأسمى من النشاط (1178b8 ff.). علاوة على ذلك، إذا كانت الآلهة تهتم بالبشرية أصلًا، فإن أرسطو يتخيل أنها ستسعد بما يقترب بأكبر قدر منها، ألا وهو ممارستنا البشرية للذكاء (11179a25).

تُصنِّف هذه الحجة النشاط الفكري على أنه النوع الأسمى من السعادة البشرية. لكن لماذا يجب هنا أن يكون هناك تصنيف واختيار نوع واحد من الكمال على أنه النوع الأعلى؟ لقد سعى أرسطو إلى حياة العقل كما فعل عدد قليل جدًا من الناس، واشتهر بها ولا بد أنه استمد الرضا منها. لكن هذا لا يلزمه (ولا يلزمنا) بمعاملة المساعي الأخَرى على أنها أقل شأنًا. لماذا لا يمكن أن تكون هذه المساعي جيدة بطرق مختلفة، بالتفكير الذي شجعنا أرسطو نفسه عليه؟ يمكن أن يشمل «النشاط الفكري» الفنون الإبداعية مع العلوم. ويمكننا

الإعجاب بطرق الحياة الأقل مجدًا، مثل: طرق حياة الحرفيين والمزارعين والمهندسين والرياضيين والمعلمين وربات البيوت أو أرباب البيوت الذين يكرسون الكثير من وقتهم لأسرهم. ويمكننا أن نعجب بالسياسي الذي لا يسعى وراء السلطة لمصلحته، وإنما من أجل تعزيز السلام والازدهار والعدالة الاجتماعية. هناك حيوات عديدة مكرسة للعديد من الأغراض (مثلًا: النجاح المهني والأسرة والكنيسة والالتزام السياسي والموسيقى والرياضة)، ولا يلزم أن يكون لكل فرد أولوية عليا واحدة أو دائمة (سيأتي هذا الموضوع مع سارتر، انظر الفصل الحادي عشر).

إذا حذفنا من فكر أرسطو تلك المبالغة في تقدير الفكر، وأحللنا محلها مجموعة متعددة من المثل العليا (أشياء تستحق أن نقوم بها في حد ذاتها)، فسيكون لدينا مفهوم أكثر جاذبية للازدهار البشري الذي يتوافق مع وصفة أرسطو (في NE I.7) المتمثلة في النشاط الذي نستخدم فيه قدراتنا العقلانية، ويستمر «على نحو حسن ودقيق» على مدى العمر؛ حيث تتضمن كلمة «العقلانية» العقلانية العملية والنظرية على حد سواء. نجد هنا أساسًا لأخلاقيات محورها الإنسان.

لكن هل هناك شيء مفقود؟ قد نشعر بالضيق عندما نفكر في أن هناك أشخاصًا يعيشون في طبقة أو أمة محظوظة وقد تكون حياتهم مرضية للغاية وفقًا لهذا النوع من المعايير – الاستمتاع بالنجاح المهني والأسرة والأصدقاء والفنون والعلوم والرياضة والهوايات، بأي مزيج يناسب كل فرد – في حين أن هناك العديد من الأشخاص الآخرين ليس لديهم في مجتمعهم أو طبقتهم سوى فرصة ضئيلة أو معدومة لتحقيق هذه الإنجازات. ففي مجتمع أرسطو وأفلاطون، كان للعبيد

والبرابرة القليل من الحقوق، إن وُجد، وحتى بين المواطنين الذكور لا يمكن إلا للأرستقراطيين بالمولد التطلع إلى مهام فكرية أو سياسية. وفي عصرنا، في ما يسمى بالديمقراطيات الليبرالية والمحبة للحرية والمزدهرة، من الواضح على نحو مؤلم أنه لا يتمتع الجميع بنفس فرص تحقيق الكمال الإنساني، ناهيك عن الذين يعيشون في بقية العالم.

إذن؛ قد يكون من المفيد مقارنة الأخلاق الإنسانية الأرسطية المعدلة، كما ذكرناها للتو، مع ملخص وصايا المسيح: «يجب أن تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك وبكل نفسك وبكل قوتك . . . يجب أن تحب قريبك كنفسك» (مرقس ١٢: ٣٠-٣١). إذا استبعدنا السؤال الميتافيزيقي المتعلق بوجود إله اليهودية-المسيحية أو الإله الأرسطي، فإن المُثل العليا المتضمنة لا تزال مختلفة اختلافًا مهمًا. فآلهة أرسطو كانت كائنات فكرية بحتة، وإن كانت تهتم بالأمور الإنسانية أصلًا فإن أرسطو يمثلها على أنها تهتم فقط بأن يحاكي البشر رؤيتها الفكرية، ويُفترض أن هذه الآلهة أذكى منا فقط. أما إله الكتاب المقدس فهو إله **المحبة** كما هو إله المعرفة، ويهتم بشعبه جماعيًا وفرديًا، ويأمر بالعدالة الاجتماعية (مثلًا للفقراء واليتامي)، وهذا الإله قادر على الغفران (انظر الفصل السادس).

لا يغفل أرسطو عن الحب الإنساني؛ لأنه يخصص الكتابين الثامن والتاسع لموضوع الصداقة (هذان القسمان من الأقسام الأكثر قابلية للقراءة من «الأخلاق النيقوماخية، ويمكن قراءتهما على نحول مستقل تقريبًا عن بقية النص). ويشير أرسطو إلى أن هناك شعورًا بأن المرء يحب نفسه، أي: يريد الأفضل (بكل معاني الكلمة) لنفسه NE)

1168b30). لكن في تصور أرسطو تبدو الصداقة (فيليا philia) ممكنة فقط لعدد قليل من الناس، ويمكن أن توجد حقًا بين الأشخاص الصالحين. لكن مفهوم الحب (أجابي agape) في العهد الجديد عالمي وغير مشروط. وهو ينطوي على ما يتجاوز «الإرادة الحسنة» الأرسطية (NE 1166b30)، والمثل الأعلى الذي يضعه أمامنا هو: أولًا: أننا يجب أن نكون محبين، أي: متعاطفين مع جميع إخواننا من البشر بغض النظر عن الجنس والعرق والطبقة والسلالة والقومية، وثانيًا: يجب أن لا يعتمد موقفنا على المواهب الفردية أو السلوك الجيد الفردي، فتغير القلب والمغفرة يجب أن يُنظر إليهما دائمًا على أنهما ممكنان. إن هذا النموذج يتطلب من طبيعتنا البشرية الضعيفة متطلبات كثيرة على نحو مستحيل تقريبًا. لكن قد نشعر أن هناك شيئًا مفقودًا في الأخلاق التي لا تضعه أمامنا[١].

للمزيد من القراءة

النص الأساسي: الأخلاق النيقوماخية لأرسطو. والكتاب الأول فقط من هذا العمل يعطي انطباعًا عن فكره. والترجمة العلمية الحديثة لهذا النص هي: Sarah Broadie and Christopher Rowe, Aristotle: Nicomachean Ethics (Oxford: Oxford University Press, 2002). وتقدم سارة برودي مقدمة ممتازة للقضايا الفلسفية وتعليق حجاجي مفصل. وهناك مقدمة أسهل هي: J. O. Urmson gave an

(١) بل هناك نزاع شديد في إمكان وجود «أخلاق» بلا دين، وللمزيد عن هذه النقطة انظر كتابي: «أزمة الفلسفة الأخلاقية: لماذا لا يمكن بناء نظام أخلاقي بلا دين»، مركز دلائل، ٢٠٢١ (المراجع).

easier introduction in Aristotle's Ethics (Oxford: Blackwell, 1988).

Ernest Barker, trans., The Politics of Aristotle, revised with introduction and notes by R. F. Stalley (Oxford: Oxford University Press, 2009).

وهنـاك انتقاء تمثيلي مفيد لكل أعمال أرسـطو في: T. Irwin and G. Fine, eds., Aristotle: Selections (Indianapolis, IN: Hackett, 1995).

يربـط عمل أكريل J. L. Ackrill, Aristotle the Philosopher (Oxford: Oxford University Press, 1981) أرسـطو بالفلسـفة المعاصـرة. وسـاهم جوناثـان بارنـز Jonathan Barnes بمقدمـة بارعـة في سلسـلة «مقدمة قصيـرة جدًا» الصادرة عـن مطبعة جامعة أكسفورد.

أسئلة للنقاش

١- إلـى أي مـدى يمكن تطبيق مخطط أرسـطو عن «الأسـباب الأربعة»؟

٢- هل مفهوم أرسـطو عن النفس البشـرية هو تحسـين لمفهوم أفلاطون؟

٣- هل يعطي أرسـطو تقريرًا مناسبًا عن السعادة البشرية (لعلك تناقش هـذا بالإحالة إلـى «الأخلاق النيقوماخيـة»، الكتاب الأول، 1094a1-8a20).

٤- قارن بين سقراط وأفلاطون وأرسطو فيما يتعلق بإمكانية أن يقوم المرء بما يعرف أنه خطأ وغير حكيم.

٥- هـل مفهـوم أرسـطو عـن المجتمـع المثالـي أكثر قبـولًا من مفهوم أفلاطون؟

الفصل السادس

الكتاب المقدس: الإنسانية في علاقتها مع الله

تحتوي النصوص المقدسة العبرية، المعروفة لدى اليهود بالتناخ ولدى المسيحيين بالعهد القديم، على مجموعة كبيرة ومتنوعة من الكتابات: تاريخ الشعب اليهودي القديم وعلاقته بالله، وشرائع هذا الشعب وقادته وانتصاراته وهزائمه، وأدب المزامير والحكمة، وقصص فردية مثل راعوث، والكتابات النبوية اللاحقة. ويعود تاريخ هذه النصوص إلى حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد إلى القرن الثاني قبل الميلاد، أما العهد الجديد الذي هو أقل حجمًا بكثير من هذه النصوص فيعود إلى القرن الأول بعد الميلاد، وهو خاص بالمسيحية ولا تقبله اليهودية. وسوف نتعامل مع هذه النصوص بشكل منفصل (مع اقتباسات من الكتاب المقدس الإنجليزي المنقَّح). وقد كانت هناك عملية تاريخية من خلالها اعتُرف بكتابات معينة على أنها وحي من الله، ولكن هناك أيضًا خلاف حول النصوص التي يجب تضمينها في الكتابات المعتمدة.

تطورت اليهودية كما هي موجود اليوم من فترة ما بعد المسيحية الحاخامية Rabbinic، التي أنتجت التلمود وكتابات أخرى مؤثرة من القرن الثاني الميلادي وما بعده، بعد تدمير هيكل القدس على يد الرومان في عام ٧٠م وطُرد اليهود من أرض أجدادهم[١]، وكان عليهم

(١) نسبة أرض القدس إلى اليهود غير صحيحة، فالأقدمية لا تثبت شيئًا، إذ أنه من =

أن يحافظوا على دينهم في المنفى. وسنستعرض اليهودية القديمة فقط.

كان للمسيحية تاريخ متواصل ومعقد من التطور على مدى ألفي عام، بدءًا من المجموعات غير الرسمية من أتباع المسيح الأوائل، ومرورًا بالاضطهاد في ظل الإمبراطورية الرومانية من قِبل الإمبراطور قسطنطين في أوائل القرن الرابع، عندما دخلت في هيكل السلطة بالمجامع الكنسية لتسوية النزاعات اللاهوتية وصياغة العقائد المسيحية. ثم جاءت التقلبات البابوية في العصور الوسطى، والانشقاق بين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية الشرقية في القرن الحادي عشر، والإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، والإصلاح الكاثوليكي المضاد، والعديد من التطورات والاختلافات الأخرى منذ ذلك الحين. وقد بقيت بعض الأشكال المبكرة للمسيحية في الكنائس القبطية في الشرق الأوسط وأفريقيا والهند. لكن لا يمكننا التعامل مع كل ذلك، وسنركز على العهد الجديد.

أما الديانة التوحيدية الثالثة الكبرى في العالم فهي الإسلام، الذي نشأ على نحو مفاجئ تمامًا في القرن السابع. يقدّر الإسلام إبراهيم والآباء والأنبياء الذي أتوا قبل المسيح والمسيح كأسلاف له، لكنه يؤكد أن محمدًا [صلى الله عليه وسلم] هو آخر الأنبياء وأن القرآن هو

= الثابت تاريخيًا وجود بعض القبائل العربية - كالكنعانيين - في فلسطين قبل ظهور اليهود بقرون طويلة، كما أن مدة بقاء اليهود في فلسطين لا تزيد عن خمسة قرون على أقصى تقدير للمؤرخين، فكيف تصح النسبة ببضعة قرون فقط؟ وللمزيد انظر كتاب: «القضية الفلسطينية خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة»، للدكتور محسن صالح، الصادر عن مركز الزيتونة للدراسات عام ٢٠١٢م (المراجع).

الرسالة الموثوقة على نحو فريد التي تلقاها من الله. وسوف نبحث هذا الدين في الفصل السابع.

هناك العديد من المشكلات في تقييم أفكار الكتاب المقدس. فمن ناحية، يتعامل المؤمنون (من مختلف المشارب) معه على أنه نص مقدس يكشف عن طبيعة الله وهدفه، ويعتبر البعض كل جملة فيه معصومة من الخطأ، ويستند إليه الكثيرون للحصول على إرشادات للأخلاق المعاصرة. إن اليهودية والمسيحية ليستا مجرد نظريتين، وإنما هما تقاليد حية ومتغيرة ألهمت حياة أتباع هاتين الديانتين (مثل: الهندوسية والبوذية، انظر الفصلين الثاني والثالث). ولا تُنسب الديانتين إلى مؤسس واحد. إن إبراهيم هو شخصية بعيدة جدًا ومبهمة من عصور ما قبل التاريخ، ولا يعتقد الباحثون الآن أن موسى هو مؤلف أسفار موسى الخمسة (الكتب الخمسة الأولى من النصوص المقدسة العبرية). يُعتبر المسيح مركز المسيحية بالطبع، لكنه مثل سقراط لم يترك أي كتابات خاصة به، أما الأناجيل فقد جُمعت بعد موته.

منْ ناحية أخرى نشأت مجموعة من الخبراء الأكاديميين في اللغات القديمة، العبرية والآرامية واليونانية، وفي علم الآثار وتاريخ المجتمعات المختلفة التي أنتجت نصوص الكتاب المقدس؛ لذلك هناك الآن صناعة بحثية كبيرة للدراسات والتفسيرات. إن النصوص العبرية والعهد الجديد لها تواريخ مختلفة، وأُنتجت لأغراض مختلفة، وكُتبت وحُرِّرت بأيادي مختلفة. علاوة على ذلك، فقد استخدمها اللاهوتيون على مر القرون لدعم المواقف اللاهوتية المختلفة. لا يشك معظم المؤرخين في وجود شخص يسمى يسوع، لكن يبدو من المستحيل معرفة ما إذا كان هو نفسه قد قال الكثير من الأقوال المنسوبة

إليـه في الأناجيل (خاصة تلك الخطابـات المطولة في إنجيل يوحنا): فالبحث عن الشـخصية التاريخية الحقيقية التي وراء تلك القصص بلا جـدوى. يعتقـد الباحثون أن الأناجيل قد جُمعت بعد رسـائل القديس بولس التي تشكل أساس معظم العقيدة المسيحية.

إن القول إن هناك اعتقادًا يهوديًا مسـيحيًا في س، أو مفهومًا عبريًا لـ ص، أو رأيًا للعهد الجديد في ع مهدد بالتحيز أو الخلاف أو التبسيط المفرض. ومن المستحيل إرضاء الجميع، المؤمنين بنسخهم المختلفة من الإيمان والباحثين بخلافاتهم الأكاديمية. ولا يمكن أن يكون هناك مقاربة موضوعية ومحايدة للكتاب المقدس، أي: بريئة من كل الأفكار المسبقة. وفـي هـذا الفصل نحن لسـنا ملتزميـن بأي نسـخة معينة من اليهودية أو المسـيحية، لكن لا يمكننا التظاهر بأننا لـم نتأثر بنسـخة من المسـيحية علـى وجه الخصوص. ونقترح المقاربـة التالية: أن نفحص أولًا الميتافيزيقـا المشـتركة بيـن اليهوديـة والمسـيحية (والإسـلام) - المفهوم التوحيدي لله -. ولا يمكننا تجنب هذا الموضوع محل النزاع الأبـدي، لكننـا نقدم فقـط عرضًا مختصرًا لـه. والمخطـط الرئيس هو المفاهيم العبرية والمسـيحية للطبيعة البشـرية، التي سنفحصها بدورنا تحت عناويننا المعتادة: «النظرية» و«التشخيص» و«الوصفة العلاجية».

المفهوم اليهودي المسيحي عن الله

تحكي الإصحاحات الثلاثة الافتتاحية من سفر التكوين عن الخلق الإلهـي للعالـم كله، والبشـر مـن ضمنه. وتسـتمر القصة مع نسـل آدم (الإصحـاح الرابع والإصحاح الخامس)، والطوفان وسـفينة نوح (من الإصحـاح السـادس إلـى الإصحاح التاسـع)، ونسـل نوح وبـرج بابل

(الإصحاح العاشر والإصحاح الحادي عشر). حتى هذا الموضع من سفر التكوين يُقدَّم هذا على أنه تاريخ إنساني عالمي، أصل البشرية جمعاء. ثم يبدأ نداء الله لأبرام ليصبح الجد (الذي سيتغير اسمه إلى إبراهيم) لشعبه المختار في الإصحاح الثاني عشر، وكل ما تبقى من النص المقدس العبري يتعلق بتاريخ «بني إسرائيل».

دعونا نفكر الآن في كيف يُمثَّل الله في تلك الإصحاحات العالمية الأولى. في الإصحاح ١-٢: ٣ الكلمة العبرية التي تشير إلى الله هي إلوهيم، وهي صيغة جمع، وقد تكون الترجمة هي «في البدء خلقت الآلهة [أو القوى الإلهية] السماوات والأرض». لكن في النسخة الثانية من قصة الخلق، في ٢: ٤ وما بعده، يشار إلى الله بـ "JHWH"، وهي صيغة ذات حروف صامتة فقط، ربما لأن اسم الله كان يُعتقد أنه مقدس جدًا بحيث لا يمكن كتابته بالكامل، ولكن نُطقت لاحقًا «يهوه Jah-weh»، وهو اسم مفرد؛ لذلك يبدو كما لو أن سفر التكوين قد جمعه محررون قدامى من مصدرين مختلفين على الأقل. في المقطع الصغير ٦: ١-٤ هناك إشارة غامضة إلى زمن كان فيه على الأرض «نفليم» (جنس من العمالقة)، وكان «أبناء الآلهة» يمارسون الجنس مع نساء البشر، وهذا يشير أيضًا إلى أن النص عبارة عن تجميع لعدة قصص. وأيًا ما كان ما قد يعتقد الناس بشأن الوحي الإلهي في نهاية المطاف، فإن النص الذي لدينا هو بالتأكيد نتاج لعمليات بشرية.

في الإصحاح الأول من سفر التكوين لا يبدو أن الله بحاجة إلى فعل أي شيء من أجل أن يخلق، فهو يأمر فقط، والنتائج تأتي. وفي التفسير التقليدي، هو يخلق من العدم ex nihilo («من لا شيء»)، فهو لا يعمل على مادة موجودة مسبقًا مثل «الديميورغوس demiurge»

الأفلاطوني، وإنما يوجد كل شيء ابتداءً. وهذا الإله العبري يستخدم اللغة: فلديه مفاهيم عن الأشياء قبل وجودها، وهو يسمي كل شيء (يسمي اليابسة «أرض»، إلخ). وفي كل مرحلة من مراحل الخلق «يرى أن هذا الأمر حسن»: فهو يصدر أحكامًا قيمية، ولا يختار عشوائيًا ما يجب أن يُطلَق عليه حسن، وإنما يقرّ بمعيار موضوعي للقيمة. في نهاية «اليوم» السادس من الخلق «رأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدًا» (١: ٣١). وتوجد نقطة أساسية أثيرت هنا حول الخير الجوهري لكل ما هو موجود، بما في ذلك البشر قبل السقوط.

ومع ذلك، سرعان ما تسوء الأمور. فيخبرنا الإصحاح الثالث من سفر التكوين أن أول عصيان بشري كان على يد حواء وآدم، وفي الإصحاح الرابع قتل قابيل أخاه، وفي الإصحاح ٦: ٥-٧ ندم الله بمرارة على خلقه للبشر بسبب شرهم العظيم. ويقرر بغضب أن يقضي ليس فقط على البشر، وإنما على كل الكائنات الحية - حتى يجد نوح نعمة في عيني الرب، ويسمح له بإنقاذ عائلته وأزواج الحيوانات (٦: ٨ - ٩: ١٩). يُمثَّل الله هنا على أنه يغير رأيه بشكل مزاجي، أولًا بشأن قيمة عمل الخلق بكامله، وثانيًا بشأن نيته في محو الجنس البشري (٦: ٧)، وهذا لا يتناسب مع التصورات اللاهوتية اللاحقة المتعلقة بالقدرة المتعلقة والعلم الكلي والإحسان التام.

في الأسفار اللاحقة، يُصوَّر الله مرارًا وتكرارًا على أنه يتحدث إلى أفراد، إلى آدم وحواء (تكوين ٢-٣)، وإلى إبراهيم (١٢: ١ وما يليه، و١: ٢٢ وما يليه)، وإلى يعقوب (٣: ٣١) وإلى موسى مرات عديدة ولا سيما من العليقة المشتعلة (الخروج ٣: ٤ وما يليه)، وعند تسليمه الوصايا العشر على جبل سيناء (الخروج ٣١ و ٤٣)، وإلى يشوع

(يشوع ١: ١ وما يليه)، وإلى صموئيل (صموئيل الأول ٣: ٤ وما يليه)، وإلى إيليا (ملوك أول ٢: ١٧ وما يليه، و١٩: ١٣)، وإلى أيوب (أيوب ٣٨: ١). ويُصوَّر موسى على أنه يحظى بعلاقة شديدة القرب مع الله، ويتحدث معه وجهًا لوجه مثلما يتحدث أحدنا إلى شخص آخر (خروج ٣٣: ١١)، لكنه كان يخشى أن ينظر إلى الله (٣: ٦) ولم يُسمح له بأن يرى وجه الله (٣٣: ٢٠). إذا تعاملنا مع هذه الفقرات حرفيًا، يكون لله جسد ووجه مرئيان، ولكن عادة ما يُمثَّل على أن له صوتًا، وليست جسدًا أو حضورًا مكانيًا، على الرغم من أن أيوب يقال إنه يرى الله بعينيه (أيوب ٤٢: ٥).

إن سفر المزامير هو مجموعة من الصلوات الحية المخلصة التي يتردد صداها على مر العصور. وهذه المجموعة ذات صيغة شعرية، ومن الواضح أن بعض ما تخبر به عن الله لا بد أن يُؤخذ على أنه مجازي، على سبيل المثال: «أما أنت يارب فترس لي» (مزمور ٣:٣)، و«سماواتك هي عمل أصابعك» (٨: ٣)، و«عرش الرب في السماء» (١١: ٤)، و«الرب صخرتي وحصني ومنقذي» (١٨: ٢)، و«صعد دخان من أنفه . . . وركب على كروب وطار . . . وأرسل سهامه» (١٨: ٨-١٤)، و«الرب رَاعِيَّ» (٢٣: ١ وما يليه). لكن هناك كلمات أخرى عن الله لا يتضح ما إذا كان ينبغي أن نأخذها مجازيًا أو حرفيًا، على سبيل المثال: «يتّقد غضبه» (مزمور ٢: ١٢)، و«فيجيبني من جبل قدسه» (٤: ٣)، و«سمع الرب صوت بكائي» (٨: ٦)، و«الرب يدين الشعوب» (٧: ٨)، و«الإله الذي يُمَنْطِقُنِي بالقوة» (١٨: ٣٢)، و«يرُدُّ نفْسي. يهديني إلى سبل البر من أجل اسمه» (٢٣: ٣).

بحلول زمن الأنبياء (إشعياء، وإرميا، والتابعون لهم)، كان الله

يُمثَّل على أنه يتحدث عادة من خلال وسيط: النبي الذي يرى رؤيا (إشعياء ١:١)، أو الذي يتلقى كلمة الرب (إرميا ٤:١ وما يليه)، ثم يبلغ الرسالة إلى الشعب مستخدمًا العبارة ذات السلطة: «هكذا يقول الرب». وعادة ما يفسر الأنبياء أحداث التاريخ البشري – الماضي والحاضر والمستقبل – بإرادة الله. فيُعبَّر عن التنبؤات بالغزو والدمار والاستعباد والنفي والعودة من المنفى وإعادة البناء والتعويض عن ذلك بمقاصد الله، سواء كانت عقابًا على العصيان أو غفرانًا رحيمًا.

في ما يسمى أدب الحكمة (سفر الأمثال وسفر الجامعة وسفر الحكمة، وهذا الأخير من ضمن الأبوكريفا، أي: الكتابات التي كان وضعها في الكتاب المقدس محل نزاع) هناك حديث أقل صراحة عن الله. ويكشف بعض الباحثين عن التأثيرات المصرية أو اليونانية في هذه الكتابات. يقول سفر الأمثال ١: ٧ «مخافة الرب هي رأس المعرفة»، لكن لا يُذكَر الله تقريبًا في باقي الكتاب. وفي سفر الحكمة تُشخَّص الحكمة وتكاد تُؤلَّه في صورة الأنثى: «روح الحكمة محب للبشر» (١: ٦)، والحكمة «هي بخار قوة الله . . . وهي واحدة فقط لكنها تجدد كل شيء . . . وفي كل جيل تحل في النفوس القديسة» (٧: ٢٥– ٢٧). وهذا التشخيص هو مثل تشخيص أفروديت باعتبارها إلهة الحب في الأسطورة اليونانية، أو تشخيص الفضيلة كإنسان في الشعر واللوحات. لكن هل الحديث عن الله هو أيضًا تشخيص، أي مجرد تصوير خطابي؟ بعبارة أخرى هل الحكمة أقل واقعية من الله؟ غالبًا ما تكون جلية بغيابها، لكن يمكن أن يتعرف عليها بعض الناس.

من المؤكد أن الكتاب المقدس لا يتعامل مع الله على أنه مجرد مجاز أو رمز، نعم قد يكون الكثير من نصوصه شعرية أو تمثيلية أو

أسطورية ولكن ليس الله نفسه، الذي يُنظر إليه على أنه الحقيقة الأسمى. ولكن أين يجب أن نرسم الخط الفاصل بين الحديث الرمزي والمجازي عن الله والحديث الواقعي والحرفي عنه؟ على الرغم من وصف الله في سفر المزامير بأن له وجهًا وأنفًا ونَفَسًا وذراعين ويدين وأصابع، إلا أن معظم المؤمنين يقولون إنه ليس له جسد. وقد لاحظ الكاتب اليوناني القديم كزينوفانيس أن كل ثقافة وصفت الإله بصورتها هي: فآلهة الأثيوبيين ذات أنوف مسطحة وعابسة، في حين أن آلهة التراقيين ذات أعين زرقاء وشعر أحمر. وقد صوَّر الزجاج الملوّن وفن مايكل أنجلو أو وليام بليك William Blake اللهَ على أنه رجل أبيض ملتحي له سن معين، ولكن نُبِّهنا أن نتعامل مع هذه الصور على أنها مجرد تصوير وأن أي شخص يعتقد أن هذه الصور هي صور إله التقليد اليهودي-المسيحي لم يفهم المغزى. وهنا قد نشعر ببعض التعاطف مع حظر الصور في سفر الخروج (٢٠: ٤) والتحريم الإسلامي للفن التصويري.

لقد أصر اللاهوتيون على أن الله ليس له جسد مادي، وأنه ليس شيئًا بين الأشياء الأخرى في الكون، وأنه لا موضع مكاني أو زماني له، ولا يمكن أن يماهى بينه وبين الكون ككل، أي: مجموع كل شيء موجود، فهذا الاعتقاد هو وحدة الوجود الاسبينوزية، وليس الإيمان الأرثوذكسي (انظر «الفاصل التاريخي»). ويقال تقليديًا إن الله متعالي وجوهري: فعلى الرغم من أنه موجود بمعنى ما في كل مكان وزمان، إلا أنه خارج عالم الأشياء المكاني الزماني (مزمور ٩٠: ٢، رومية ١: ٢٠). إنه ليس مثل الكيانات غير القابلة للملاحظة (الذرات والإلكترونات والكواركات والأوتار الفائقة) التي تستشهد بها النظرية

العلمية لتفسير ما نلاحظه: إنه ليس افتراضًا علميًا. إن وجود الله وطبيعته لا يُعبَّر عنهما بعبارات تجريبية تقبل الاختبار بالملاحظة والتجربة.

ومع ذلك، فإن الله بكل تأكيد ليس مجرد تجريد مثل الأرقام والأشكال والموضوعات الرياضية. ففي الكتاب المقدس يُنظر إليه على أنه كائن شخصي خلقنا ويحبنا ويرشدنا ويعاهد الأفراد أو الأمم وهو من يحكمنا وقد يفدينا من خطايانا. وعلى الرغم من أنه لا جسد له، إلا أنه عادة ما يُنظر إليه على أنه **شخص**، عقل كوني خارق يتمتع بالذكاء والمعرفة والرغبات والأغراض، وقادر على الغضب الصالح والحب والغفران، وله مقاصد وأفعال في العالم سواء من خلال «التحدث» إلى الناس أو بشكل مباشر أكثر بتغيير مجرى الأحداث على نحو معجز. وأهميته الأخلاقية لا تقل عن أهميته الكونية، فمن المفترض أن يؤثر الإيمان به على كيفية تصورنا لأنفسنا وكيف يجب أن نعيش.

كان هناك تفكير وجدل كثير، على المستوى الشعبي والفكري، بشأن أن الحديث عن الله يجب أن يفسَّر بشكل واقعي، على أنه يعني وجود شخص فوق بشري. وإذا لم يكن له جسد، فعلينا أن نفكر فيه على أنه شخص غير متجسد، ويُفترض أنه بلا جنس حتى لو تابعنا استخدام ضمير المذكر عند الحديث عنه، وله الصفات التقليدية الخارقة، من العلم الكلي والقدرة المطلقة والإحسان التام. وعلى هذا التصور فهو شيء أعظم من أي شيء يمكن أن نتخيله، كما قال أنسَلم[1] في القرن الحادي عشر.

---

(١) الأسقف الشهير أنسلم (ت ١١٠٩م) الذي اشتهر بـ «الحجة الوجودية» على وجود الله، وهو من المؤثرين بشدة في اللاهوت الغربي (المراجع).

هـذا التصـور قـد يتجنب إمـكان دحضـه، لكـن تتمثـل تكلفته في الغمـوض المفاهيمـي والميتافيزيقـي. فهـل يمكننـا حقًـا أن نفهم بأي معنى مفهوم «شـخص غير متجسد»، خاصة مع امتلاكه لهذه الصفات التفضيليـة المثاليـة؟ بالطبع يمكننا نطلق الكلمـات ذات الصلة، ويبدو أننـا نفهـم شـيئًا منهـا. لكـن ما هـي منزلـة الادعـاء القائل بوجـود هذا الشـخص الخارق للطبيعة؟ إنه ليس فرضية تجريبية قد يُجرى تأييدها أو دحضهـا ببعـض الأدلـة العلمية الجديـدة الخاصة بمجـال ما (على الرغـم من أن بعض النـاس يتعاملون مع هذا الادعاء على أنه فرضية). فما هو إذن الهدف من التصريح بهذا الادعاء الميتافيزيقي؟

إن كتابنا هذا ليس في فلسـفة الدين. فالشاغل الرئيس لهذا الفصل هو تقرير الكتاب المقدس عن الطبيعة البشرية. ونترك للقارئ مسألة ما إذا كان هنـاك طريقـة واقعيـة أقـل بدائيـة لتفسـير الحديث عـن الله في الكتاب المقدس، طريقة تعتبر هذا الحديث تصويريًا على نحو شـامل وقـادرة علـى توليـد العديد مـن المجازات. لقـد قدم وصـف الكتاب المقـدس مخططًـا لتفسـير الحياة البشـرية وجده كثير مـن الناس مفيدًا وملهمًـا فـي محاولـة فهم تجربتهـم في الحيـاة والتعبير عنهـا: تقلباتها ومسـراتها وكوارثهـا ولحظاتهـا المحبوبـة والمكروهـة وإخفاقاتهـا وأخطائهـا وإضاءاتهـا وفرصهـا الجديـدة. أمـا مسـألة مدى فائـدة هذا الوصف فيمكن أن تكون مسـألة جدلية ومسـألة درجة. لا يجب اعتبار العلـم والديـن منافسين؛ لأنهما يحققـان أغراضًا مختلفـة. بل تجادل بعض التفسيرات الجذرية للأديان أن وظائفها المخلِّصة والوجدانية لا تحتاج إلى أي أساس ميتافيزيقي.

وفقًا لتصور الكتاب المقدس للإنسانية فإننا موجودن بالأساس في علاقة مع الله، الذي خلقنا ليكون لنا مكانة خاصة في الكون، قائلًا: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض» (تكوين ١ : ٢٦). والسؤال الذي يطرح نفسه مباشرة هو ما إذا كان علينا قراءة هذه القصة حرفيًا على أنها تصف حدثًا بدائيًا وقع في وقت معين في الماضي البعيد، أو على أنها أساطير قد تعبّر بصورة شاعرية عن حقائق مهمة بشأن الوضع الإنساني، ولكنها ليست تاريخًا أو علمًا. ربما لم يقم الكتبة الأصليون والمحررون والقراء والمستمعون بأي تمييز من هذا القبيل، لكنه سؤال لا يمكننا تجنبه الآن.

هناك صعوبتان كبيرتان تواجهان أي محاولة لرؤية الحقيقة الحرفية هنا:

الأولى: هي أن النص يُظهر تناقضات؛ لأنه كما ذكرنا من.قبل هناك قصتان عن الخلق في سفر التكوين، كل قصة تقدم وصفًا مختلفًا في نقاط عديدة، ولا سيما حول خلق المرأة. القصة الأولى تقول إن الله خلق الرجال والنساء بصيغة الجمع (١ : ٢٧)، أما القصة الثانية فتقول إن الله خلق رجلًا واحدًا (٧ : ٢)، ثم استخرج امرأة من ضلعه (٢ : ٢٢) (يمكن استخدام هذه المقاطع لدعم وجهات نظر مختلفة حول وضع المرأة). أما الصعوبة الأخرى فتكمن في عدم اتساق النص الحرفي مع نتائج علم الكون وعلم طبقات الأرض وعلم الأحياء التطوري. لقد

أمدنا العلم بتقاريره عن الأصول الكونية في الانفجار العظيم وتشكل المجرات والنجوم والنظام الشمسي وتشكل البحار والقارات وتطور البشر من الأشكال الأدنى للحياة. بل إن هناك تناقضًا مع الحس السليم فيما يتعلق بكيف وجد أبناء آدم وحواء زوجات لهم (٤ : ١٧) إذا كان أصل كل البشر هو الزوج الأول؟ من المقبول الآن على نطاق واسع أن هذه القصص هي أساطير تعبّر عن حقائق عميقة عن الطبيعة البشرية؛ لذلك لا داعي للتنازع مع العلم. إن تأكيد وجود زوج أصلي واحد كسلفين للبشرية جمعاء هو بالتأكيد إصرار على تفسير حرفي بإفراط للكتاب المقدس[(١)].

ماذا يعني إذن أن نقول إننا مخلوقون على صورة الله؟ سيقول المؤمن إن البشر يختلفون على نحو فريد عن الحيوانات الأخرى في أن لديهم شيئًا من عقلانية وشخصية الله. لكن يمكن قلب هذه العبارة لتقول إن مفهومنا عن الله هو تمثيل مثالي مأخوذ من عقلانيتنا وأخلاقنا

---

(١) هذه الإشكالات على التفسير الحرفي لقصة الخلق في الكتاب المقدس تعود إلى ثلاث نقاط كثّرها المؤلف: (١) عمر الأرض وعمر الإنسان على الأرض (وهذه إشكالية خاصة بالكتاب المقدس الذي أشار إلى قصرهما، وليس بالإسلام، فالوحي الإسلامي لم يحدد هذين الزمنين)، و(٢) زواج أبناء آدم من أخواتهم في بداية البشرية من أجل التكاثر (وأدعو القارئ لقراءة الثلث الأول من كتابي «أزمة الفلسفة الأخلاقية» لتصور عام لفلسفة التشريع حسب الكتاب المقدس والإسلام، ومدى أهمية «الاستقرار» و«النفع» في التشريع، ومن ثم يحسن التعامل مع هذه الجزئية، أو على الأقل يبني وجهة نظر أخرى). (٣) وجود آدم وحواء في ضوء نظرية التطور (وسيأتي تعليقي عليها في الفصل الثاني عشر)، والحق أن هناك محاولات عديدة مشهورة لدى المهتمين – بصرف النظر عن القبول من عدمه – لإمكان الجمع بين وجود آدم وحواء ونظرية التطور. فالحاصل أن التفسير الحرفي لقصة الخلق ليس كله متطرفًا على الأقل (المراجع).

الناقصتين (انظر الموضع الذي ذُكر فيه فيورباخ في الفصل التاسع). سواء استخدمنا اللغة الإلهية أم لا، يمكننا أن نتفق على أننا كائنات عقلانية (بشكل غير كامل) تتمتع بالوعي الذاتي وحرية الاختيار والقدرة على الانخراط في علاقات شخصية ودودة، على الرغم من أن لديها أيضًا حماقة وكراهية ورذيلة. ما الذي يمكن أن يعنيه القول إن البشر قد خُلقوا ليكون لهم السيادة على بقية الخليقة؟ من الواضح أن البشر قد اكتسبوا، للأفضل أو للأسوأ، درجة معينة من السلطة على الطبيعة؛ وكان الناس في الشرق الأوسط قد تجاوزوا بالفعل مرحلة الصيد والبحث عن الطعام وكان لديهم زراعة وماشية، الذي هو الوضع الاجتماعي والاقتصادي للنصوص المقدسة العبرية.

لكن على الرغم من أنه يُنظر إلى البشر على أنهم يؤدون دورًا خاصًا، إلا أنه لا يُنظر إليهم أيضًا على أنهم منقطعون عن بقية المخلوقات، فآدم خُلق «من تراب من الأرض» (تكوين ٢: ٧)، من نفس المادة التي تتكون منها بقية العالم، والله «نفخ في أنفه نسمة حياة». لكن ما معنى هذا؟ إن الكلمة العبرية «روح» (التي تُترجم أحيانًا على أنها «spirit») تعني: الريح أو النَّفَس، ولا يلزم تفسيرها على أنها روح أفلاطونية منفصلة، لكن ربما تشبه إلى حد كبير مفهوم أرسطو للروح كمبدأ للحياة (انظر الفصلين الرابع والخامس). ونحن متأثرون جدًا بالثنائية التي ورثناها عن أفلاطون وديكارت لدرجة أننا نميل إلى قراءتها في الكتاب المقدس. ووفقًا لتصور الكتاب المقدس، نحن أشخاص مختلفون عن الجماد وعن الحيوانات الأخرى، لكن شخصيتنا لا يلزم أن تكمن في امتلاك كيان غير مادي يمكنه البقاء بعد هلاك الجسد. لا يوجد تنبؤ أكيد بالحياة بعد الموت في الكتاب

المقدس العبري: لم يطور اليهود أي إيمان بالحياة الآخرة حتى وقت المسيح، ولم يتفقوا بشأنه (يقول إنجيل متى ٢٢:٢٢ إن الصَدُّوقيين أنكروا **القيامة**).

إن علاقة النساء بالرجال في المخطط العبري للعالم غامضة إلى حد ما من البداية. تشير قصة من قصتي الخلق إلى المساواة بين الجنسين، لكن تشير الأخرى إلى أن الذكر هو الشكل الأساسي للإنسانية. وفي قصة السقوط تُمثَّل المرأة على أنها قد خضعت للإغواء أولًا، ثم أقنعت زوجها باتباعها (تكوين ٣: ٦). ولطالما كان هناك ميل مؤسف لرؤية النساء بطريقة ما أكثر عرضة للخطيئة من الرجال، وأنهن من يغوي الرجال. بدأت القصة بربط الجنس بالخطيئة؛ لأنه بمجرد أن عصى آدم وحواء الله «انفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر» (٣: ٧). ثم يقرر الله أن الزوجة ترغب في زوجها (لماذا يجب أن يكون ذلك عقابًا؟) وأن الزوج يكون «سيدًا» عليها (٣: ١٦). وفي قصص إبراهيم ونسله هناك تركيز شديد على إنجاب ورثة ذكور (وهو نموذجي في العديد من الثقافات). وعادة ما يوصف الله نفسه بتعبيرات ذكورية. وبالنسبة لبعض الثقافات الدينية، هناك مهمة غير مكتملة تتعلق بالمساواة بين الجنسين.

ربما تكون النقطة الأكثر أهمية في فهم الكتاب المقدس للطبيعة البشرية هي مفهوم الحرية، الذي يُنظر إليه على أنه الاختيار بين طاعة مشيئة الله والإيمان به ومحبته وبين العصيان وعدم الإيمان والتكبر. وضرورة الاختيار معروضة في سفر التكوين (٢: ١٦- ١٧)؛ حيث حرّم الله على آدم أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر. لكن يتساءل المرء: لماذا لا بد أن تكون معرفة الخير والشر أمرًا سيئًا؟ أليس هذا ما

يتوقعه المرء من النضج البشري؟ لعل الفكرة المتضمنة هنا هي أن هناك مرحلة أوّلية من البراءة قبل فهم الفروق والاختيارات الأخلاقية، في الطفولة المبكرة وربما أيضًا في المجتمع الأوّلي (في غياب الاختيار الواعي هل يمكن أن تكون هذه المرحلة إنسانية وليست قِرْدية؟).

يضع الفكر اليوناني أهمية كبيرة على العقل وعلى قدرتنا على الوصول إلى معرفة الحقيقة، ومنها الحقيقة الأخلاقية، وقد رأينا في الفصلين الرابع والخامس كيف اعتقد أفلاطون وأرسطو أن أعلى كمال للحياة البشرية هو بإمكان القادرين على تحصيل هذه المعرفة العقلانية دون غيرهم. على النقيض من ذلك، فإن التقليد اليهودي-المسيحي يركز على الصلاح البشري، وهو يكمن في موقف أساسي بإمكان الجميع اتخاذه، بغض النظر عن القدرة الفكرية، ويُتخذ هذا الموقف بـ «القلب» أو الإرادة وليس بالعقل أو الفكر.

وبالتالي هناك دفعة ديمقراطية، نموذج المساواة بين جميع البشر أمام الله، متضمن في الكتاب المقدس (على الرغم من أنه يمكن التساؤل عن مدى التزام اليهود والمسيحيين بهذا النموذج). إن الاهتمام بالصلاح البشري لا يقتصر على الفعل المستقيم، وإنما يكمن بنفس القدر على الأقل في أساس الطابع الإنساني والشخصية التي تنبع منها هذه الأفعال. إنه يتجاوز مفاهيم الفضيلة الإنسانية التي قدمها الفلاسفة اليونانيون؛ لأن كتّاب الكتاب المقدس يرون أن الأساس الراسَخ الوحيد لصلاح الإنسان هو الإيمان بالله المتعالي والشخصي في نفس الوقت. الفكرة هي أن الله خلقنا لنكون في صحبته؛ لذلك فإننا نحقق الغرض من حياتنا فقط عندما نحب خالقنا ونعبده.

هنـاك العديـد من الأمثلـة الدرامية في العهد القديـم لهذا المطلب النهائـي المتمثـل في طاعة الله وليـس الاعتماد علـى أحكامنا الخاصة بشـأن الحقيقة والأخلاق. ومن الأمثلـة الميلودرامية القصة التي تقول إن إبراهيم أمره الله بالتضحية بابنه الوحيد إسـحاق (تكوين ٢٢). وقد استعد لطاعة أمر الله، لكن الله أنقذ إسحاق في اللحظة الأخيرة، ومدح إبراهيـم لكونـه رجـلًا «يتقـي الله» مسـتعدًا للتخلي عن طفله اسـتجابة للمطلب الإلهي، ثم يعده الله بأن سيكون أبًا مبجلًا لعدد لا يحصى من الأحفـاد. هنـاك اسـتجابة مختلفة لهذه القصـة، وهي رفض أي تضحية كهـذه بطفل بريء باعتبارها غير أخلاقية، واسـتنتاج أن هذا «الأمر» لا يمكـن أن يصـدر حقًـا مـن إلـه محـب. حتـى لـو كان مجـرد «اختبـار للإيمـان»، فـأي إله يقوم بهـذه الحيلة؟ التفسـير الأنثروبولوجي هو أن القصة تُظهر أن اليهودية المبكرة ترفض ممارسة التضحية بالأطفال في الثقافات المجاورة.

هنـاك مثال شـهير آخـر على تفضيـل الإيمان على العقل في سـفر أيوب؛ حيث يواجه أيوب ومحاوروه مشـكلة المعاناة غير المسـتحقة، حيـث يُقـدَّم أيوب كرجل طاهر الذيل ويخاف الله، لكن الشـيطان يقنع الله ليختبـره بالسـماح له بالتعرض لسلسـلة من الخسـائر والابتلاءات الكارثية (أيوب ١ - ٢). وعلى الرغم من الجهود اللاهوتية المستفضية للذيـن يعـزون أيـوب، لم يُعثر على تفسـير مرضٍ لمعاناتـه (٣- ٣٧). وفـي النهاية يظهر الله ويؤكد قوته وسـلطاته، ويستسـلم أيـوب بوداعة (٣٨- ٤٢). من الواضح أن المغزى هو أننا يجب أن نكون متواضعين أمـام الله (أو القـدَر، أو حـوادث الطبيعـة) لا باحثيـن عـن رؤيـة فكرية لأسباب المعاناة.

التشخيص، العصيان البشري

في ضوء هذه التصور للإنسانية على أنها قد خلقها الله، نجد تشخيص الخطأ الإنساني. نحن نسيء استخدام إرادتنا الحرة التي وهبناها الله، ونختار الشر لا الخير، ونفسد **بالخطيئة**، وتمزق علاقتنا مع الله (إشعياء ٥٩: ٢). وكما ذكرنا أعلاه يمكن قراءة قصة أكل آدم وحواء للفاكهة المحرمة كرمز للعيب القاتل في طبيعتنا، نحن جميعًا عرضة لإساءة استخدام حريتنا، ونعاني من العواقب.

يمثل الإصحاح ٣: ١٤- ١٥ من سفر التكوين السمات المألوفة للحياة البشرية كعقوبات فرضها الله بسبب عصياننا، وهي ضرورة العمل من أجل طعامنا وآلام الولادة بل والموت نفسه. ويمكننا جميعًا أن نتخيل حياة لا تكون فيه هذه الأمور ضرورية، جنة عدن أولّية أو جنة سماوية ليس فيها تصارع بين الهوى والضروروة، بين الرغبة والواجب، ولا عمل ولا ألم ولا موت فيها. ومع ذلك، يبدو من الغريب تصور هذه السمات البيولوجية والحتمية الأساسية للحياة البشرية كعقاب على إخفاقاتنا الأخلاقية.

تتكرر إدانات الآثام الإنسانية في جميع النصوص المقدسة العبرية. يبدأ ابنا آدم وحواء تاريخ القتل الأخوي عندما قتل قابيل أخيه. في الإصحاح ٦: ٥-٧ من سفر التكوين يندم الله على خلقه للبشرية، حتى يجد نوح نعمته عليه. وفي الإصحاح ١١: ١-٩ شتّت الله اللغة الأصلية المفترَضة إلى لغات؛ لأن الجنس البشري كان يتفاخر وحاول بناء برج بابل حتى السماء (ربما كان هذا يعبّر عن رفض أهرامات بلاد ما بين النهرين). وطوال التاريخ اللاحق لإسرائيل، كان هناك إدانات نبوية

متكررة لخيانة الله والتكبر والخطيئة والأنانية والظلم (خروج ٣٢، العدد ٢٥، صموئيل الأول ١٩، إشعياء، إرميا، عاموس). وتبرز قصة إغواء داوود لبتشبع، زوجة جند من جنوده (صموئيل الثاني ١١)، كتصوير صريح لإثم بطل إسرائيل.

عهود الله وفداؤه

إن الوصفة العلاجية العبرية قائمة أيضًا على الله. فإذا كان الله قد جعلنا في صحبته ولكننا قطعنا علاقتنا به فإننا بحاجة إلى الله أن يغفر لنا ويعيد هذه العلاقة. ومن هنا تأتي فكرة **الخلاص**، وتجديد البشرية بفضل رحمة الله ومغفرته ومحبته. وفي التناخ هناك موضوع متكرر وهو **العهد**، اتفاق شبه قانوني بين منتصر قوي ودولة خاضعة، ولكن هنا بين الله وشعبه المختار. فكان هناك عهد مع نوح (تكوين ٩: ١-١٧)، وآخر مع إبراهيم (الإصحاح ١٧)، وكان العهد الأهم مع «بني إسرائيل» بقيادة موسى؛ حيث خلصهم الله من استعبادهم في مصر، ووعدهم بأنهم سيكونون شعبه إذا حافظوا على وصاياه (خروج ١٩).

لكن هذه العهود بعيدة كل البعد عن الوفاء التام؛ إذ لا تختفي الخطيئة من على وجه الأرض (ويمكننا أن نضيف أنها لا تزال كذلك). حتى أن هناك خطر التكبر الروحي، إذا تصور أعضاء مجموعة ما أنفسهم على أنهم شعب الله المختار، وشعروا بأن لهم الحق في إخضاع جيرانهم أو قمعهم. يسجل الكتاب المقدس بصراحة الإبادة الجماعية التي ارتكبها بنو إسرائيل عندما استولوا على أرض الميعاد، وفي سفر يشوع ٨-١١ يُصوَّر الله على أنه قد أجازها. هناك تعارض

بيـن القَبَليـة الحصريـة – عبـادة يهـوه باعتباره إلـه إسـرائيل مقابل آلهة الشعوب الأخرى – التي تميز هذه القصص المبكرة (التحرر من مصر وغـزو كنعـان) والميـل العالمي اللاحق لعبـادة الإله الـذي هو إله كل البشر يظهر في الكتابات النبوية مثل: «جعلتكم وقدرتُ لكم أن تكونوا نورًا للشعوب» (إشعياء ٤٩: ٨).

عندمـا لـم يُطـع الإسـرائيلون وصايا الله وشـرائعه نشـأت الفكرة النبوية المتعلقة باستخدام الله لأحداث التاريخ، وخاصة الهزيمة على يـد الإمبراطوريات المجـاورة، لمعاقبة الناس علـى خطاياهم. ولكن كان هنـاك أيضًـا وعـد بمغفـرة الله ورحمتـه، وكان فـداؤه ليـس فقـط لشـعب إسـرائيل وإنما للخليقـة كلها. علـى وجه التحديد، يسـتخدم مؤلف القسم الثاني من سفر إشعياء المركّب بعبارات منتشية (عُزفت فـي مقطوعـة جـورج هانـدل «المسـيح Messiah»، العمـل الـذي لا يُنسـى) للتعبيـر عن هذه الرؤيـة لمغفرة الله وفداءه وخلقـه الجديد: « فيُعلَـن مجـد الرب ويراه كل بشـر جميعا؛ لأن فم الـرب تكلـم» (٤٠: ٥)، و«بفـرح تخرجـون وبسـلام تحضـرون. الجبـالُ والآكام تشـيد أمامكـم ترنمًـا، وكل شـجر الحقـل تصفـق بالأيـادي» (٥٥: ١٢)، و«انظـر، أنـا أخلـق سـماوات جديـدة وأرضًـا جديـدة!» (٦٥: ١٧). ويظهـر الأمـل في مجـيء المخلّـص الذي عيّنـه الله، المسـيح، الذي حـدده المسـيحيون لاحقًـا بأنه يسـوع، ففـي الواقع بدأت المسـيحية كطائفَـة داخـل اليهودية في القـرن الأول. لكن التيار اليهودي السـائد أنكـر هـذه الحركـة المتطرفـة الجديـدة، ولا يـزال العديد مـن اليهود ثابتين على أملهم في المسـيح المنتظر.

العهد الجديد

لـم يتـرك الحاخام اليهـودي أو المعلّم الديني يسـوع الناصري أي كتابـات (لا نعـرف شـيئًا عنه على أي حـال). لكن كان له تأثير سـاحر على تلاميذه وعلى الذين التقوا به، وكان له تأثير هائل على مر القرون منذ ذلك الحين، من خلال كتابات العهد الجديد والكنائس المسيحية. هناك أوجه تشـابه جزئية بينه وبين كونفوشيوس وبوذا وسقراط، الذين بـدأوا أيضًـا تقاليد لا تـزال قائمة حتـى يومنا هذا (انظـر الفصل الأول والثالث والرابع). ولقد تطور الدين المسيحي العالمي الجديد بسرعة مـن ردود الفكـر المبكـرة علـى حيـاة يسـوع وتعاليمه وصلبـه وقيامته المنقولة. وكانت أقدم الوثائق عبارة عن رسائل letters («رسائل epis-tles») مـن القديـس بولس وغيـره، ويعتقد العلماء أنها تسـبق روايات الأناجيل الأربعة عن حياة يسوع وموته، التي جُمعت بين حوالي ٧٠ و ١٠٠م.

بالنسـبة للمسـيحيين غيّـر مجـيء يسـوع تصوراتهم عـن الله وعن الطبيعـة البشـرية. وأصبح إله العهد القديم بالنسـبة لهـم هو الله الأب، وكان يُنظر إلى يسوع على أنه يجسد أو يمثل الألوهية (يوحنا ١٠ : ٣٨) لدرجة أنه وُصف بأنه «الله الابن». ثم طُوِّر المفهوم المسيحي الخاص عن الثالوث من الاعتراف بأن الروح القدس يعمل بشكل ملهم داخل المؤمنين المسـيحيين. وقد اختبر الرسل الروحَ بقوة في يوم الخمسين وفقًا لسفر أعمال الرسل (٢: ١ – ٥) (وبنظرة استرجاعية يمكن تحديد ذلك في سـفر التكوين ١ : ٢). ولخصت المجامع الكنسـية هذا لاحقًا في الصيغة المتناقضة: «ثلاثة أقانيم في إله واحد».

بسبب التأثير الهائل للمسيحية في الحضارة الغربية حتى عصرنا، غالبًا ما تُستخدم كلمة «مسيحي» بطرق تبجيلية، وحتى وقت قريب جدًا كان من المروع أن يعلن شخص أنه ليس مسيحيًا (ما زال الأمر كذلك في بعض الدوائر). لكن ما هي المعايير التي يجب أن يستوفيها المرء كي يعتبر مسيحيًا؟ ولماذا يُعدّ هذا السؤال مهمًا؟ إنه بالتأكيد بسبب تراثنا الثقافي الذي ميز الغرب منذ فترة طويلة: الافتراض «أننا» مسيحيون ونميز أنفسنا عن الآخرين، اليهود والمسلمين والوثنيين والملحدين وغير ذلك (من المعروف أن المزيد من الانقسامات قد نشأت عندما ميّزت نسخ مختلفة من المسيحية نفسها عن النسخ المنافسة).

بصرف النظر عن الدلالات الإضافية التي قد تكون لمصطلح «مسيحي»، إلا أنه يتضمن على الأقل بعض المزاعم اللاهوتية عن يسوع. كي تكون مسيحيًا لا يكفي أن تقول إن يسوع كان رجلاً صالحًا جدًا أو شخصًا يتمتع ببصيرة روحية عظيمة؛ لأن الملحدين وأصحاب الديانات الأخرى قد يتفقون معك في ذلك. فالادعاء المسيحي المركزي هو أن هناك كشفًا حاسمًا للإله في هذه الشخصية التاريخية المعينة التي خدمت ووعظت وصُلبت في فلسطين المحتلة على يد الرومان حوالي ٣٠ م[١]. وقد عُبِّر عن هذا تقليديًا في عقيدة **التجسد**: المسيح كان إنسانًا وإلهًا معًا، كلمة الإله الأبدية صارت جسدًا (يوحنا ١: ١-١٨). ربما تكون الصياغات العقدية اللاحقة بمصطلحات

(١) ننبه مرة أخرى على أن عقيدة الصلب والتجسد وغيرها من العقائد المسيحية الأساسية مرفوضة في الإسلام رفضًا قطعيًا، فالقول بها كفر عند كافة الفرق الإسلامية (المراجع).

فلسفية يونانية غامضة (على سبيل المثال، «طبيعتان في جوهر واحد») غير إلزامية، لكن فكرة أن الله كان حاضرًا **بشكل فريد** في يسوع تبدو أساسية للمسيحية.

لكن حتى هنا قد نظلل على بعض الأمور. فإذا تعاملنا مع مسألة الاعتقاد بأن المسيح مختلف نوعيًا عن الشخصيات الروحية العظيمة الأخرى في التاريخ مثل بوذا أو سقراط أو محمد [صلى الله عليه وسلم] (أو الشخصيات الملهمة الأحدث)، فإن الشيء التقليدي الذي يجب قوله هو أنه كان ابن الإله، الكلمة الإلهية المتجسدة في صورة بشرية. ومع ذلك، في المقدمة الشهيرة لإنجيل يوحنا، يقال لنا أنه أعطى الذين قبلوه سلطانًا ليصيروا أولاد الله (يوحنا ١ : ١٢). فهل يمكننا **جميعًا** أن نصبح أبناء (وبنات) الإله؟ ماذا يعني هذا المصطلح الغامض «ابن الله» أصلًا؟ إنه لا يعني أن الله الأب قد جعل امرأة حاملًا وأنجب ولدًا، كما هو حال بعض الآلهة اليونانية العديدة على ما يُزعم (يرفض القرآن هذا الأمر باعتباره لا يليق بجلال الله). يأخذنا تفسير مفهوم «ابن الله» إلى علم اللاهوت المثير للجدل إلى الأبد. لكن يمكن للمرأ أن يتأثر ويستلهم من حياة وتعاليم المسيح كما هي ممثلة في الأناجيل – ربما أكثر من أي شخصية أخرى – دون الحاجة إلى أن يتبنى نظرية ميتافيزيقية عن التجسد.

رؤية العهد الجديد للطبيعة البشرية

لقد وسّع مجيء المسيح مفهوم الطبيعة البشرية لدى المسيحيين بإظهار أن الطبيعة البشرية يمكن أن تصبح إلهية بمعنى ما (انظر يوحنا ١ : ١٢ مرة أخرى). لدى الأرثوذكسية الشرقية مفهوم تأليه المؤمنين.

لكن ماذا يمكن أن يعني ذلك؟ في «رسالة إلى أهل رومية» (٨: ١- ١٢)، يقارن بولس بين **الروح** spirit و**الجسد** flesh. كان اللفظ الأخير هو الترجمة التقليدية في النسخة المعتمدة، لكن نجد في الكتاب المقدس الإنجليزي المنقح لفظ «طبيعتنا القديمة»، وفي الكتاب المقدس نسخة القدس Jerusalem Bible نجد «الطبيعة البشرية». ويُعزى تمييز مشابه للمسيح في يوحنا ٣: ٥- ٧ (و ٦: ٦٣):

> «الحق أقول لك: من لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله. المولود من الجسد جسد هو، والمولود من الروح هو روح. لا تتعجب أني قلت لك: «ينبغي أن تولدوا مرة أخرى»».

من الواضح أن «ولادة المرء مرة أخرى» هو تعبير مجازي عن التغيير الروحي، ولا يعتقد حتى أشد مفسري الكتاب المقدس أصولية أنه يمكن أن نولد مرتين حرفيًا. هناك ميل لدينا لتفسير التغيير بثنائية ميتافيزيقية، تتضمن تباينًا بين الروح غير المادية والجسد المادي. لكن يبدو أن تمييز بولس ليس بين العقل والمادة، أو بين طبيعتنا الروحية وطبيعتنا البشرية (ما قد يوحي بأن الطبيعة البشرية سيئة جوهريًا، على عكس فكرة أن البشرية مخلوقة على صورة الله)، وإنما بين الإنسانية المجدَّدة وغير المجدَّدة، بين الطبيعة البشرية المخلَّصة وغير المخلَّصة. والتباين الأساسي هو بين طريقتين للعيش: «الذين هم حسب الجسد فبما للجسد يهتمون، ولكن الذين حسب الروح فبما للروح؛ لأن اهتمام الجسد هو موت، ولكن اهتمام الروح هو حياة وسلام» (رومية ٨: ٥- ٦). بالطبع من المغري تحديد الجسد بطبيعتنا البيولوجية، أي: رغباتنا الجسدية، وخاصة الجنسية (تذكر صراع أفلاطون بين النفس

الشهوانية والأجزاء العليا من النفس في الفصل الرابع). لكن من الخطأ تفسير التصور المسيحي للطبيعة البشرية بأن نماهي بين التمييز بين الخير والشر والتمييز بين طبيعتنا الذهنية والجسدية. فالرغبة في الثروة أو الشهوة أو القوة هي رغبات ذهنية أكثر من كونها جسدية، لكن تعليم المسيح يدين هذه الرغبات على دنيوية وليست روحية (انظر العظة على الجبل في متى ٥- ٧). وبالنسبة لبولس أيضًا، هذه الرغبات هي بالتأكيد جزء من «العيش على مستوى الطبيعة القديمة».

ومع ذلك يجب التسليم بأن وجهة النظر الزاهدة القائلة إن رغباتنا الجسدية سيئة في جوهرها كان لها تأثير قوي في تاريخ المسيحية. ونجد هذا الميل عند بولس عندما وصف الزواج بأنه أفضل شيء بعد التبتل (رسالة كورنثوس الأولى ٧)، وأصبح أشد تأثيرًا بكتابات أوغسطين. انتقد بولس بشدة المثلية الجنسية (رومية ١: ٢٧)، لكن لا يتضح أن هذا الرأي ضروري للمسيحية، وليس موقفًا ثقافيًا خاصًا بعصره. ومن الجدير بالملاحظة أن بولس لا يدين العبودية (كورنثوس الأولى ٧: ٢٠- ٢٤)، لكنه يخبر العبيد وسادتهم أن يستفيدوا منها على النحو الأفضل. يجب على المسيحيين (واليهود والمسلمين) أن يسألوا أنفسهم عن أي أجزاء كتبهم المقدسة تعكس عناصر ثقافة بشرية موروثة ولم تعد ملزمة الآن، وأي الأجزاء التي تعبّر عن البصيرة الروحية الأبدية.

فيما يتعلق بالعلاقة بين الجنسين، يجب أن نلاحظ أنه في قصص الإنجيل يعامل المسيح النساء باحترام كبير، وكانت نساء عديدات قريبات منه، خاصة عند وفاته وقيامته المروية. لكنه لم يختر أي امرأة من بين تلاميذه الاثني عشر المعترف بهم رسميًا: وفي هذا الصدد من

المفترض أنه كان ابن عصره. كتب بولس في موضع واحد أنه لا يوجد في المسيح شيء اسمه يهودي ويوناني، وعبد وحر، وذكر وأنثى (غلاطية ٣: ٢٨)، ومع ذلك قال إنه يجب أن تخضع الزوجات لأزواجهن (أفسس ٥: ٢٢). وفي (رسالة كورنثوس الأولى ١١: ٨-٩) يشير إلى قصص الخلق الثانية في سفر التكوين، التي جعلت المرأة لاحقة، وطلب من النساء تغطية شعرهن في الكنيسة. وقد وجد قدر كبير من الفكر المسيحي أن النساء يمثلن إشكالية لاهوتية، ويشهد على ذلك الخلافات المستمرة حول سيامة النساء[١].

هل التمييز بين العيش على مستوى الطبيعة القديمة والعيش على مستوى الروح يجب أن يكون في هذه الحياة حصرًا أم أنه يشمل الحياة بعد الموت أيضًا؟ هنا يوجد اختلاف بين التفسير الروحي المحض للمسيحية والنسخة الأخروية التي تتضمن نهاية العالم. ويقال إن المسيح أعلن مجيء «ملكوت السماوات» أو «ملكوت الله» (متى ٤: ١٧، و٢٣؛ ومرقس ١: ١٥). لكن هل يعني هذا تغييرًا نفسيًا أم حدثًا عنيفًا ينهي التاريخ أم حياة بعد الموت؟ يبدو أن هذا لم يكن واضحًا لأتباع المسيح. لقد ذُكرت «الأبدية» أو «الحياة الأبدية» في الإنجيل الرابع، حيث يُصوَّر المسيح على أنه يعطي الحياة الأبدية لكل من يؤمن به (يوحنا ٣: ١٦). لكن لا داعي للقفز إلى استنتاج مفاده أن هذا يعني استمرار حياة الإنسان بعد الموت؛ فقد يعني طريقة جديدة وأفضل للعيش في هذه الحياة، وتجسيدًا للحقائق والقيم الأبدية.

يمكن تفسير بعض كتابات بولس على هذا النحو. فكر في هذه الفقرة الموجودة في (رسالة بولس إلى أهل غلاطية ٥: ١٦- ٢٥):

---

(١) أي رسامة الرتب الكهنوتية (المراجع).

> «وإنما أقول: اسلكوا بالروح فلا تكملوا شهوة الطبيعة غير الروحية . . . وأعمال الطبيعة غير الروحية ظاهرة، التي هي: زنى، عهارة، نجاسة، دعارة، عبادة الأوثان، سحر، عداوة، خصام، غيرة، سخط، تحزب، شقاق، بدعة، حسد، قتل، سُكْر، بطر، وأمثال هذه . . . وأما ثمر الروح فهو: محبة، فرح، سلام، طول أناة، لطف، صلاح، إيمان، وداعة، تعفف. ضد أمثال هذه ليس ناموس. ولكن الذين هم للمسيح قد صلبوا الجسد مع الأهواء والشهوات. إن كنا نعيش بالروح، فلنسلك أيضا بحسب الروح».

يؤيد هذا الموضع أن الطبيعة غير الروحية القديمة هي مصدر الأهواء الدنيوية والفجور الجسدي. وهو أوضح من ترنيمة الحب (كورنثوس الأولى ١٣) التي كثيرًا ما يُستشهد بها، حيث يمكن قراءتها بسهولة على أنها عاطفية. إننا لا نُذكَّر هنا بالصواب والخطأ؛ فقد وُعدنا بتحويل جذري للعقل ينبع منه السلوك الأخلاقي.

في العهد الجديد محبة الله والحياة حسب مشيئته متاحة للجميع بغض النظر عن القدرة الفكرية (كورنثوس الأولى ١ : ٢٠). وقد لخص المسيح الشريعة اليهودية في وصيتين: « يجب أن تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك وبكل نفسك وبكل قوتك . . . يجب أن تحب قريبك كنفسك» (متى ٢٢ : ٣٤- ٤٠، مرقس ١٢ : ٢٨- ٣١، لوقا ١٠ : ٢٥- ٢٨، وأصل ذلك في التثنية ٦ : ٥ ولاويين ١٨ : ١٩). إن «محبة القريب» (**agape**) هنا تختلف عن مجرد المودة البشرية، فهي إلهية بطبيعتها، كما توضح رسالة يوحنا الأولى ٤ : ٧- ٨: « أيها

الأحبـاء، لنحب بعضنا بعضـا؛ لأن المحبة هي من الله، وكل من يحب فقد وُلد من الله ويعرف الله. ومن لا يحب لم يعرف الله؛ لأن الله محبة».

تعني «الحياة الأبدية» **على الأقل** حياة محبة إلهية بإلهام من الروح فـي هـذا العالم. لكن لا يمكننـا تجاهل حقيقة أن بعـض فقرات العهد الجديد تؤكد بشـدة على القيامة، والدينونـة الأخيرة، والعقاب الأبدي للأشـرار، والحياة الأبدية لجميع المؤمنيـن (متى ٧: ٢١- ٢٣، و١٣: ٣٦- ٤٣، و٢٤- ٢٥). وعلى نحو تقليدي، يُعلَن أن قيامة المسيح بعد موته على الصليب ضمانة من الله بوجود حياة بعد الموت، على الأقل «للمخلَّصيـن». ويقـدَّم لنا أمل في حياة روحية متجـددة: «إن كان أحد في المسـيح فهو خليقة جديدة» (كورنثوس الثانية ٥: ١٧). ويُنظر إلى هذا على أنه عملية تستمر مدى الحياة، وتحتاج إلى الحياة بعد الموت لإكمالهـا (فيلبي ٣: ١٢- ١٤). وقد صُرِّح بالانتظار المسـيحي لقيامة الجميـع، أو علـى الأقل جميع المؤمنين، في رسـالة كورنثوس الأولى الإصحاح ١٥.

تشخيص العهد الجديد للخطيئة

كان لدى اليهودية مناسـبات عديدة لتسـجيل الخطايا البشرية على مر القرون، لكن المسـيحية طورت عقيدة الخطيئة «الأصلية»، والميل الفطري للبشـرية نحـو الخطيئة. وهذا لا يعني بالضرورة أننا فاسـدون تمامًا، كما قالت بعض نسخ العصور الوسطى، وإنما يعني أنه لا يوجد شيءَ نفعله يمكن أن يكون **كاملًا** وفقًا لمعايير الله: «إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله» (رومية ٣: ٢٣). إننا نجد أنفسنا في صراع داخلي. وكثيرًا ما ندرك ما يجب علينا فعله، لكن لا نفعله بشكل أو بآخر. ويعبّر

القديس بولس عن هذا كما هو مشهور (رومية ٧: ١٤ وما بعده)، بل إنه شخّص [جسّد] الخطيئة (مثل اللاوعي أو الهُوَ الفرويدي، انظر الفصل العاشر) قائلًا: « فالآن لست أنا من أفعل ذلك، بل الخطية الساكنة في» (٧: ١٧). وربما يبدو هذا يعفي الخطاة من المسؤولية، لكن هذا بكل تأكيد لم يكن هو مقصد بولس. ويقارن الإنجيل الرابع أيضًا بين كون الشخص «عبدًا للخطيئة» وكونه متحررًا بمعرفة الحقيقة في المسيح (يوحنا ٨: ٣١- ٣٦).

إن الخطيئة ليست جسدية على نحو متأصل، وممارسة الجنس لها محلها المشروع. وإنما الطبيعة الحقيقية للخطيئة هي عقلية أو روحية: فهي تكمن في الفخر، وفي تفضيل إرادتنا الأنانية على إرادة الله وما يترتب على ذلك من اغترابنا عنه. لكن هذا لا يعني بالتأكيد أن كل توكيد للذات هو خطأ (أدان نيتشه المسيحية بصفتها «أخلاق العبيد»، تثني على الخنوع وإذلال النفس وتصرف عن التوكيد الذاتي البشري والحياة المعيشة على أكمل وجه). والقراءة السطحية للتطويبات[1] (متى ٥) قد توحي بهذا في الموضع «طوبى لفقراء الروح»، لكن لا يتضح كيف نفهم هذه الكلمات الغامضة. تشير بعض قصص المسيح، مثل: طرده للصيارفة من الهيكل، وعنف وعظ بولس، إلى عدم وجود أي منع للحكم الأخلاقي الواضح والغضب الصالح والعمل الحازم.

يُنظر إلى سقوط البشرية في الخطيئة بطريقة ما على أنه يشمل الخليقة بأكملها (رومية ٨: ٢٢): فكل شيء يقصر عن مجد الله. لكن المرء يتساءل عما إذا من الضروري تجسيد الشر في مفهوم الشيطان أو القوى الشيطانية الأخرى، على الرغم من أن هذه المفاهيم موجودة في

(١) أي عبارات المسيح التي تبدأ بكلمة «طوبى» (المراجع).

العهد الجديد (متى ٤: ١- ١١، مرقس ٥: ١- ١٣، أعمال الرسل ٥: ٣، تسالونيكي الثانية ٢: ٣- ٩، رؤيا ١٢: ٩). كان الدين القديم للمانوية يؤمن بالقوى الثنائية المتساوية للخير والشر، لكن بالنسبة لليهود والمسيحيين على حد سواء، فإن الله هو من بيده كل شيء في النهاية، على الرغم من المظاهر المتعددة للشر في العالم. وهذا يثير بالطبع «مشكلة الشر» الشهيرة: لماذا يسبب الله هذا القدر الكبير من الشر أو يسمح به؟(١)

الخلاص الإلهي في المسيح

تجادل الباحثون واللاهوتيون حول تصور يسوع لنفسه. ففي الأناجيل يُمثَّل على أنه يقدم ادعاءات لاهوتية مثيرة عن نفسه، خاصة في الإنجيل الرابع، حيث يدعي أنه المسيح (يوحنا ٤: ٢٥- ٢٦)، وابن الله (٥: ١٦- ٤٧)، والخبز الذي نزل من السماء (٦: ٣٠- ٥٨)، ومن وُجد حتى قبل أن يولد إبراهيم (٥: ٥٨). لكن الأناجيل قد ألّفها بعد وفاة المسيح كُتّاب كانوا مؤمنين بالفعل بمنزلته الإلهية. ولا يمكننا أن نتأكد من أن المسيح نفسه هو من صرح بهذه الادعاءات. نجد في كتابات بولس أقدم الصيغ المكتوبة للنظرية المسيحية عن التجسد والخلاص. والادعاء المركزي هو أن الله كان موجودًا بشكل فريد في

---

(١) الكتب التي عالجت هذه المشكلة في التراث المسيحي والتراث الإسلامي كثيرة، لكن للاطلاع على عرض للمشكلة في ضوء المعالجات الحديثة العلمانية والدينية انَظر كتاب: «مشكلة الشر» لدانيال سبيك، ترجمة: سارة السباعي، ولنقد يتجاوز هذه المعالجات انظر كتابي «سؤال القدَر: كيف فهم الصحابة القدر؟»، مركز دلائل، السعودية، ففي الصفحات الأولى محاولة وصفية لتعامل صدر الإسلام مع المشكلة (المراجع).

يسوع الناصري ويستخدم حياته وموته وقيامته ليعيدنا إلى علاقة مستقيمة معه:

> «كما بخطية واحدة [خطيئة آدم] صار الحكم إلى جميع الناس للدينونة، هكذا ببر واحد صارت الهبة إلى جميع الناس، لتبرير الحياة [أي بموت المسيح على الصليب]؛ لأنه كما بمعصية الإنسان الواحد جعل الكثيرون خطاة، هكذا أيضا بإطاعة الواحد سيجعل الكثيرون أبرارًا» (رومية ٥: ١٨-١٩)

يكتب بولس ببلاغة واقتناع عظيمين، وقد اكتسبت عباراته سلطة هائلة، ولكن إذا توقفنا عن التفكير فيما يقوله هنا، يبدو أنه يتعارض مع قناعاتنا العادية بشأن المسؤولية وإلقاء اللوم، إذا أُخذت الفقرة حرفيًا. إذ كيف يمكن أن يكون من العدل إلقاء اللوم على البشرية جمعاء بسبب خطأ رجل واحد منذ زمن بعيد؟ (وماذا عن حواء؟ هل نُسيت؟) كيف يمكن لله أن يبرئ أو «يبرِّر» أو يصحح» البشرية الخاطئة بأكملها بطاعة شخص آخر (المسيح)؟ توجد هنا نظرية لاهوتية مثيرة للجدل حول **الكفارة**، مفادها أن حياة المسيح وموته هما الوسيلة التي يصالح بها الله بين الخليقة وبين نفسه (رومية ٥: ٦-١٠، وكورنثوس الثانية ٥: ١٨-٢١).

بالنسبة لمعظم المسيحيين، لا يكفي أن نقول إن المسيح يقدم نموذجًا ملهمًا لشخص ما كان على استعداد للموت كي لا يخالف قيمه الأساسية. أما سقراط والشخصيات التاريخية الأخرى (ومنهم الشهداء المسيحيين) فليسوا إلهيين بنفس الطريقة. لقد كان بولس وكاتب «عبرانيين ١٠» يفكران من منظور فكرة القربان الواردة في

العهـد القديـم، ولكن الكثير من اللاهوتيين ليسـوا على اسـتعداد الآن لتفسير «العمل الخلاصي» للمسيح على أنه ذبيحة استرضائية، كما لو أن الله يطلـب، علـى نحـو فـظ، سـفك الـدم (أي دم، حتـى لـو كان دم البريء؟) قبل أن يستعد لمغفرة الخطايا. لكن كيف يُفترض أنه بصلب معلّـم دينـي يهـودي في عهـد الحاكـم الرومانـي بيلاطـس البنطي في أورشليم في حوالي ٣٠ م أن يُفدى العالم كله من الخطيئة؟ إن هذا هو أحد أعظم الألغاز اللاهوتية (أو أحجار العثرة) للإيمان المسيحي.

إن الوصفة المسيحية لا تكتمل بـ «العمل الخلاصي» للمسيح؛ إذ يجب أن يقبله كل فرد وأن تفشيه الكنيسة في جميع أنحاء العالم. لكن ما هو المطلوب من الأفراد حتى «يُخلَّصوا»؟ لقد أصبحت المعمودية مـن الطقـوس التقليديـة لتصبح مسـيحيًا، لكنهـا يمكـن أن تكون فقط علامـة خارجيـة مرئية علـى التغير الداخلـي والروحي. هنـاك عبارات مشـهورة عـن هـذا التغير: «الـولادة من جديـد»، «الإيمان بالمسـيح»، «قبـول المسـيح كمخلص للمـرء»، «التبـرر بالإيمان وحـده». لكن ما معنـى هذه التعبيرات الورعة؟ هل يلزمها اعتقاد لاهوتي بالتجسـد: أن المسـيح هو ابن الله؟ واعتقاد بالفداء: أن موته يكفر عن خطايا العالم؟ أم أنها تعني علاقة إيمان شخصي بالمسيح كسلطة دينية أو كزعيم ديني أو ككاشف عن الله أو كمرشد للحياة أو كمصدر للحياة الروحية؟ لكن كيـف يمكـن للأشـخاص الذين لـم يقابلوه شـخصيًا أن يقيمـوا علاقة شـخصية معـه؟ مـا الـذي يمكـن أن يعنيه ذلك بخـلاف معاملتـه – أو الكتَابـات التـي تمثلـه وتُركـت لنا – كنمـوذج ملهم للغايـة للحياة غير الأنانية، الحياة «بالروح»؟

تظهر مشـكلة طويلة الأمد حول الأدوار التي يؤديها البشر والله في

دراما الخلاص. المفهوم الأساسي هو أن الفداء لا يمكن أن يأتي إلا من الله، من خلال تقديم الله لنفسه في المسيح. نحن «مبرَّرون» في نظر الله ليس بأعمالنا الصالحة وإنما بالإيمان (رومية ٣: ١-٢٨)، من خلال مجرد قبولنا لما يفعله الله من أجلنا وغفرانه وفداءه. فنحن نُخلَّص بهذه النعمة المجانية من الله، وليس بأي شيء يمكننا أن نفعله بأنفسنا (أفسس ٢: ٨). ومع ذلك، تظل إرادتنا حرة على نحو جوهري؛ لأنه لا يمكن إلا باختيارنا أن نقبل خلاص الله ونسمح بتجديده لنا لتغيير حياتنا. والعهد الجديد مليء بالنصائح للتوبة والإيمان (مثلًا أعمال الرسل ٣: ١٩) وأن نحيى حياة الروح. وبالتالي هناك توتر بين الإصرار على أن الخلاص يرجع إلى نعمة الله وأنه يعتمد على استجابتنا الحرة (انظر أوغسطين وبيلاجيوس في «الفاصل التاريخي»).

النسخ الروحية أو الميتافيزيقية من المسيحية

تتحدى عقائد التجسد والتكفير والقيامة ونهاية العالم العقلانية العلمانية المعاصرة، وأثارت صياغتها الكثير من الجدل الداخلي ضمن التقليد المسيحي. كيف يمكن لإنسان أن يكون عضوًا في الألوهية المتعالية الأبدية؟ وكيف يمكن لموته أن يخلّص العالم؟ وتضاعف عقيدة الثالوث - ثلاثة أقانيم في إله واحد - المشاكل المفاهيمية (لقد حظيت فكرة الولادة العذرية بتوقير كبير، ما أظهر مرة أخرى الميل إلى فصل الإله عن الحياة الجنسية، ولكن ربما تكون أقل أهمية). الرد الشائع هو أن هذه ألغاز، وليست تناقضات، ولا يمكن أن نتوقع من العقل البشري أن يفهم طبيعة الله وكيف يعمل، ويجب أن نكون قانعين بقبول ما كشفه لنا. لكن هذه العبارات النابعة من المنظور

الإيماني لا تنفع كثيرًا في الرد على الصعوبات التي يثيرها غير المؤمن أو المتحير.

على عكس اليهودية القديمة، أظهرت المسيحية نبوءة صارمة للحياة بعد الموت. لكن ليست هي الفكرة اليونانية عن بقاء روحنا غير المادية، على الرغم من أن العديد من المؤمنين اعتبروها على هذا النحو: إذ يتحدث العهد الجديد والعقائد الأساسية عن بعث **الجسد**. لطالما كان الاعتقاد المسيحي الأرثوذكسي أن قيامة المسيح كانت حدثًا تاريخيًا، شاهده الشهود الذين ورد ذكرهم في الأناجيل. لكن الزعم ليس أن المسيح قد أعيد إلى الحياة، أي: أعيد إلى الحياة البشرية العادية، ليموت بطريقة طبيعية لاحقًا. تشير القصص إلى أن جسده المبعوث كان من نوع ميتافيزيقي مختلف تمامًا، قادر على الظهور والاختفاء والمرور عبر الأبواب المغلقة (يوحنا ٢٠: ٢٦)، على الرغم من أنه مادي أيضًا بما يكفي للتحدث ولتناول الخبز والسمك (يوحنا ٢١: ١٣) (ولكن في متى ٢٢: ٣٠ يُروى أن المسيح يقول إن الرجال والنساء لا يتزوجون في القيامة، وهذا استبعاد آخر للجنس من الألوهية). في رسالة كونثوس الأولى الإصحاح ١٥ كتب بولس بمزيد من التفصيل عن القيامة، قائلًا إننا نموت كأجساد مادية لكننا نُوقَظ كـ «أجساد روحية»، وليس من الواضح ماهية هذا الجسد الروحي المفترض، لكن بولس استخدم الكلمة اليونانية سوما soma، التي تعني «الجسد body».

من المفترض أن تُظهر قيامة المسيح إمكانية أن يكون للجميع نفس القيامة. فهل ستكون هناك لحظة في المستقبل تحدث فيها القيامة العامة (كما صوّر ذلك بسعادة فنانون مثل ستانلي سبنسر Stanley Spencer)؟

يقـول بولس: «لا نرقد كلنا، ولكننـا كلنا نتغير، في لحظة في طرفة عيـن، عند البوق الأخير» (كورنثوس الأولى ١٥: ٥١-٥٢، انظر أيضًا بطرس الثانية ٣: ١٠). ويقال إن المسـيح نفسـه تنبأ بالنهاية الوشيكة للعالـم (متـى ٢٤). ويخبر بولس جماعته أن الزمن قصير، وفي إحدى رسـائله الأولـى (تسـالونيكي الأولى ٤: ١٦-١٧) يقـدم وصفه الأكثر حيويـة: «لأن الـرب نفسـه بهتـاف، بصـوت رئيـس ملائكة وبـوق الله، سوف ينزل من السماء والأموات في المسيح سيقومون أولا. ثم نحن الأحياء الباقين سنُخطف جميعًا معهم في السـحب لملاقاة الرب في الهواء، وهكذا نكون كل حين مع الرب».

إن سـفر الرؤيـا مليء بأوصاف حيـة للأحداث الأخرويـة، بما في ذلـك الوحـوش الغريبة والمعـارك والتعذيب وظهـور الهوس الغريب بالأرقام (إن الأمر مثل سيناريو فيلم خيال علمي، له تأثيرات خاصة في الـذوق المريـب، حتـى الوصف الشـهير فـي «أورشـليم الجديدة» في الإصحـاح ٢١ يبـدو أكثـر اهتمامًا بمجوهراتهـا وأبعادها مـن صفاتها الروحيـة، ومـع ذلك يجـد البعض أن «سـفر الرؤيا» مبهـر بغرابة). من الواضح أن المسـيحيين الأوائل كان لديهم نبوءة محددة بنهاية وشيكة للتاريخ البشري؛ إذ يصبح البشر موجودين في نوع من الوجود مختلف ميتافيزيقًـا. وسـيكون مـن القريـب إلـى النفـس الاعتقـاد بـأن الجميع سيخلَّصون، لكـن تتنبـأ العديـد من الفقـرات بحكم أخيـر وفصل بين المخلَّص والملعون، ويقرر سـفر الرؤيا أن البعض سيصيبهم «الموت الثاني» (٢١: ٨).

كيـف لنـا أن نفهـم هذا التبصـر الأخروي؟ (هل مـن المفترض أن نفهمه أصلًا؟ لكن إذا لم نفهمه كيف يمكننا اعتقاده؟) إذا بُعثنا كأجساد

من نوع ما، فإن هذه الأجساد لا بد أن تشغل مكانًا وتستمر زمنيًا، فهل يعني ذلك أنه يوجد بالفعل في مكان ما في عالمنا أجساد القديس بولس ونابليون والعمة الكبرى أغاثا التي ستُبعث؟ من شأن ذلك أن يجعل الاعتقاد نظرية علمية تُختبر تجريبيًا. لكن ربما تكون الفكرة هي أن كل شخص (أو كل شخص **يتأهل**) سيُبعث في نفس الوقت في نهاية التاريخ (في ضوء العدد الهائل من الأجيال الماضية الذي يشير إلى الاكتظاظ. لكن إذا لم يكن هناك طعام للأجساد الروحية وليس هناك تكاثر، فربما لن يمثل ذلك مشكلة). هل من المفترض أن يكون عالم القيامة بلا زمن؟ إذا كان بلا زمن، ما هو المعنى الذي يمكن استخلاصه من فكرة **الحياة** المعاد بعثها؛ لأن الحياة كما نفهمها هي عملية تحدث في الزمن، الزمن الذي يقوم فيه بالناس بأفعال ويتغيرون ويتفاعلون ويتواصلون؟[1] أما إن فكرنا في حياة معاد بعثها تستمر حرفيًا إلى الأبد، فهل هذا الإمكان **جذابًا**؟ الجواب ليس واضحًا: هل يمكن أن تظل الحياة ذات معنى إذا علمنا أنه لا يمكن أن يكون هناك نهاية لها؟

---

(١) إن العبارات والمفاهيم الدينية لا تُفهم على أنها نظريات علمية! فمفهوم كاليوم الآخر هو تبنّي أكثر منه تنظير، تبني لموقف من العالم ومن الخير والشر، وهذا لا يعني أنه بلا محتوى نظري أو واقعي، بل له محتوى نظري يتلقاه المؤمن من الوحي، ويكتفي به ويزيد إيمانه به بالعمل لا بالتنظير، أما محاولة المؤلف التعمق في تفاصيله كأنه فرضية علمية فغريبة ومخالفة للتحذير الذي نجده في أكثر من موضع في هذا الكتاب. وعمومًا، لفتغنشتاين تبصرات عظيمة في فهم «العبارات الدينية» كما هي عند المؤمنين، انظر مثلًا كتاب:

Robert L. Arrington & Mark Addis (ed.), Wittgenstein and Philosophy of Religion. London: Routledge, 2001.

وفيه مجموعة قيمة جدًا من الأوراق التي تبحث عبارات دينية أساسية (المراجع).

قـد يعتـرف العديـد مـن المسـيحيين المفكريـن بهذه المشـكلات الفكريـة فـي اللاهـوت، لكنهم يظلون أعضـاءً يؤدون ممارسـاتهم في المجتمـع المسـيحي، بمعنى ما «يتماشـون مـع» العقائد الأرثوذكسـية بسـبب ما يجدون في حياة الكنيسـة وتعبدها، أي: نـماءً معينًا في الحياة الروحيـة. وقـد يقولون إن المسـيحية ليسـت مجـرد نظريـة، وإنما هي أسلوب حياة. ربما يمكننا التوصل إلى درجة معينة من الاتفاق حول ما يمكـن اعتبـاره «نمـاءً روحيًا» مـن حيث «ثمـار الـروح» المذكورة في رسـالة إلى أهل غلاطية، الإصحاح ٥، ورسالة يعقوب، ورسالة يوحنا الأولى. لكن الادعاء بأنه لا يمكن تحقيق هذا النماء الروحي إلا بقبول الادعـاءات الأخرويـة الميتافيزيقيـة والخارقـة للطبيعـة الموجودة في العهد الجديد هو محل نقاش مستمر.

للمزيد من القراءة

هناك العديد من الترجمات الإنجليزية المختلفة للكتاب المقدس. والنسـخة الممتـازة للأغـراض الحاليـة هـي: Oxford Study Bible: Revised English Bible with the Apocrypha, edited by M. J. Suggs et al. (Oxford: Oxford University Press, 1992). وتحتـوي هذه النسـخة علـى هوامش توضيحية ومقـالات مفيدة حول الخلفيـة التاريخيـة والاجتماعيـة والأدبيـة والدينية لنصـوص الكتاب المقدس.

وفي سلسلة «مقدمة قصيرة جدًا Very Short Introduction» التي نشرتها مطبعة جامعة أكسفورد انظر العناوين التالية: on the Bible by J. Riches, on Judaism by N. Solomon, on theology by D. F.

Ford, on Paul by E. P. Sanders, and on atheism by J. Baggi-ni. وهناك أيضًا كتاب «المسيح Jesus» لـ H. Carpenter في سلسلة Oxford University Press's Past Masters.

ولدليل موجز لليهودية على مر القرون حتى يومنا هذا انظر: Nicolas de Lange, Judaism (Oxford: Oxford University Press, 1986).

وفيما يتعلق بالأعمال الكلاسيكية عن الفهم المسيحي للطبيعة البشرية انظر: Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man (New York: Charles Scribner's & Sons, 1964)، و انظر الكتاب التالي الذي يقدم وجهة نظر توماوية جديدة: E. L. Mascall, The Importance of Being Human (New York: Columbia University Press, 1958)، وانظر: E. W. Kemp, ed., Man: Fall-en and Free (London: Hodder & Stoughton, 1969) الذي يحتوي على مجموعة متنوعة مثيرة للاهتمام من المقالات، ومنها ملخص رائع من تأليف J. A. Baker لرأي العهد الجديد عن الطبيعة البشرية. ويقدم كتاب J. Macquarrie, In Search of Humanity (London: SCM Press, 1982; New York: Crossroad, 1983) وجهة نظر أكثر وجودية.

ولنقد نسوي للمسيحية يقبل الإيمان بالله انظر: Daphne Hamp-son, After Christianity (London: SCM Press, 1996).

أما كتب فلسفة الدين فلا تعد ولا تحصى. ومن المجموعات الشاملة للآراء: M. Peterson et al., eds., Philosophy of Reli-

gion: Selected Readings (Oxford: Oxford University Press, 1996).

وفي كتاب: Open to New Light (Exeter, UK, and Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2012) يقدّم ليزلي ستيفنسون مقدمة عن روحانية الصاحبيون Quaker في السياق التاريخي والفلسفي؛ ولديه أيضًا ورقة بحثية حديثة: Atonement in Theology and Literature, in Philosophy and Literature, 2015.

أسئلة للنقاش

١- ما هي صفات الله في الكتاب المقدس المجازية، وأيها يجب أن تُؤخذ حرفيًا؟

٢- إذا كان الله قد «اختار» شعبًا معينًا، فما هي مشيئته لبقية البشرية؟

٣- كيف يجب أن تفهم تمييز العهد الجديد بين الروح والجسد؟

٤- ما هي العلاقة بين الخطيئة ونعمة الله وبين الإرادة الحرة البشرية؟

٥- ما هي الميتافيزيقا المتضمنة في المسيحية (إن وُجدت)؟

الفصل السابع

الإسلام، نموذج الخليفة

الخلفية التاريخية

قد لا يعرف الكثير من قراء هذا الفصل عن الإسلام إلا ما رأوه في وسائل الإعلام المعاصرة. في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر وتفجيرات لندن في السابع من يوليو، تركز الاهتمام في الآونة الأخيرة على ما هو حالي ومثير ومهدِّد. وعلى الرغم من حقيقة أن عددًا قليلًا جدًا من المسلمين قد شارك في الإرهاب وأن العديد من الإرهابيين لم يكونوا مسلمين، إلا أن هناك اتجاهًا في أوروبا وأمريكا الشمالية لربط الإسلام بالإرهاب. وربما تساعد لمحة تاريخية موجزة عن صعود الإسلام في تكوين رؤية أكثر توازنًا.

إن الإسلام هو ثالث أكبر ديانة توحيدية في العالم من أصل سامي، وله جذور تاريخية قوية في اليهودية والمسيحية. وقد ظهر في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع، عندما كان للنبي محمد سلسلة من الرؤى. ووفقًا للتقاليد الإسلامية فإن هذه الرؤى هي وحي مباشر من الله وتشكل ما هو اليوم نَص القرآن.

ظهرت الخلافات بعد وفاة النبي (٦٣٢م) حول من سيخلفه كقائد للمجتمع الإسلامي الناشئ. وأعقب ذلك فترة طويلة من الاضطرابات

الاجتماعية والسياسية. وفي العقود الأخيرة من القرن السابع، شَطَرتْ متوالية من الحروب الأهلية المجتمعَ إلى حزب أغلبية (يُعرف اليوم باسم «**أهل السُنة**» أو أتباع السُنة المحمدية)، وحزب أقلية (يُعرف اليوم باسم «**الشيعة**»، أو أتباع علي بن أبي طالب، صاحب النبي المقرّب وقريبه بالدم). إن اسميْ هذين الحزبين مضللين إلى حد ما؛ لأن حزب الأقلية يعتبر نفسه أيضًا يتّبع ممارسات النبي. ما كان يميز المجموعتين في الأصل هو الخلاف الفلسفي: من هو الأحق بخلافة النبي كقائد للمجتمع الإسلامي؟ رأى الشيعة أن القائد أو الإمام يجب أن يكون من سلالة النبي. وما زالوا ينتظرون إمامًا من هذا النسب لمواصلة التقليد النبوي. واتّبع أهل السنة ممارسات سادت بين العديد من القبائل العربية في ذلك الوقت، وجعلوا القيادة متمثلة في فرد يُختار بعد تشاور شيوخ القبائل.

على الرغم من (أو ربما بسبب) هذا الاضطراب المجتمعي، إلا أن القرن السابع شهد أيضًا حيازة المسلمين لثروة غير مسبوقة بالتوسع الإقليمي. وفي غضون قرن من وفاة النبي، غزا المسلمون الشرق الأدنى وشمال أفريقيا ومناطق كثيرة من إسبانيا وكانوا على أبواب الهند والصين. وبحلول أواخر القرن الثامن، تنافست الإمبراطورية الإسلامية (ومركز الحكم كان في بغداد، العراق الآن)، مع الإمبراطورية الرومانية في التوسع، على الرغم من أنها لم تشمل تركيا أو اليونان أو إيطاليا.

من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر كان هناك ازدهار عظيم للحضارة الإسلامية. وفسَّر العديد من المسلمين نجاحهم المادي على أنه إثبات لعلو الإسلام، وربما ليس من المستغرب أن هذه الفترة نفسها

شـهدت إبداعًـا مذهلًا في المجـال الديني. ففي الواقـع، قدر كبير مما يعتبر اليوم تقليدًا إسلاميًا قد نشأ خلال هذا الوقت. ومن اللافت للنظر أن المفكريـن والإصلاحييـن المسـلمين أنجـزوا هذا الإنجـاز الثقافي دون مسـاعدة المؤسسـات المركزيـة التـي تضمـن توحيـد العقيـدة والممارسة وبين المؤمنين؛ إذ إن التقاليد الإسلامية تعتمد اعتمادًا كبيرًا علـى الإجمـاع بيـن العلمـاء المدرَّبين، إلى حـد كبير، علـى التفاصيل الشـاملة للفقـه. يشـبه الفقه الإسـلامي اللاهوت المسـيحي فـي أنه لا يشـكك في سـلطة الوحي الإلهي حسـب ادعاء المسـلمين. وهو يشبه القانون العام البريطاني من حيث أنه يستند إلى الحالات، لكن الفقهاء المسلمين لا يعترفون بالسوابق القانونية بنفس الطريقة التي يعترف بها نظراؤهم في القانون العام. وكحال القانون العام البريطاني، تطور الفقه الإسلامي إلى مهنة عالية التخصص يهمين عليها نخبة من الرجال (في الغالب الأعم لكن ليس بالكلّية). ومن المثير للاهتمام أيضًا أن نلاحظ أنه منذ القرن الثامن الميلادي وحتى الزمن الحاضر، كان غالبية الفقهاء المسلمين ينتمون إلى الأخوة الصوفية.

لقد طوّر المسلمون، بالإضافة إلى إنجازاتهم في الفكر والممارسة الدينييـن، منظومـات عقليـة جمعـت بيـن ميـراث الفلسـفات اليونانية والمصريـة والهنديـة والإيرانية والاعتقاد الإسـلامي. وفي هذا العصر من الثقة العظيمة، حقق المسـلمون تقدمًا في مجالات العلوم والطب والفلسـفة والـكلام. ونُقـل كل هـذا التقـدم لاحقًـا إلـى المفكرين في أوروبـا الغربية. فـي الواقع يمكن تقديم حجة مقنعـة مفادها أن صعود أوروبا من ما يسمى بالعصور المظلمة قد تيّسر بالتبادلات التي حدثت بيـن المفكريـن المسـلمين ونظرائهـم اليهود والمسـيحيين في إسـبانيا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

ابتداءً من أواخر القرن الخامس عشر، بدأ الأوروبيون في استكشاف واستعمار جزء كبير من العالم خارج أوروبا. وعلى مدى خمسة قرون، سمحت لهم خطواتهم الواسعة في التطور العسكري والاقتصادي بالسيطرة على البلدان ذات الأغلبية المسلمة، ومنها البلدان المرتبطة بالإمبراطوريات الحديثة المبكرة في جنوب آسيا (المغول)، وآسيا الوسطى (الصفويين)، وغرب آسيا (العثمانيين). ومنذ ذلك الحين، تجادل المسلمون بشأن أفضل السبل للتفاعل مع تعاظم الإمبراطورية الغربية وثقافتها. فقد فضّل البعض درجة من الاستيعاب، لكن رد آخرون بالتأكيد بشدة على هوية دينية وثقافية إسلامية منفصلة. في أوقات مختلفة وفي أماكن معينة كان رد الفعل عنيفًا (على سبيل المثال أخمدت القوات البريطانية تمردًا إسلاميًا في ثورة الهند عام ١٨٥٧م، وفي السودان في نهاية ذلك القرن). وفي السنوات الأخيرة، أدت المأساة المستمرة للفلسطينيين واجتياح العراق وأفغانستان إلى اصطدامات عنيفة.

إن الإسلام هو ثاني أكبر دين في العالم، وبعد موجات الهجرة الأخيرة، نجد قطاعات مسلمة كبيرة من السكان في أوروبا وأمريكا الشمالية. ونأمل أن يساعد هذا الفصل من كتابنا هذا على التفاهم المتبادل.

عهد ثالث؟ علاقة القرآن بالأدبيات الكتابية biblical literatures

لا يمكن أن تكون مناقشة وجهات نظر «الكتابية» عن الطبيعة البشرية أو تأثيرها على الثقافات البشرية كافية ما لم تأخذ في الاعتبار التحدي الذي يفرضه القرآن على هذه الآراء. منذ أن نزل القرآن منجمًا في العقود الأولى من القرآن السابع الميلادي، كان في حوار مع ما

ينبغي أن نطلق عليه «الأدبيات الكتابية». هذا المصطلح الأخير أفضل من مصطلح «الكتاب المقدس»؛ لأنه على الرغم من أن الكتاب المقدس يُقدَّم كنص واحد، إلا أنه مكتبة من الكتب أنتجتها مجموعة متنوعة من الأيدي على مدى حوالي ألف عام. علاوة على ذلك، هو ليس خلاصة وافية للكتب التي أُنتجت خلال هذه الفترة، كما أنه لا يمثل بأي حال الأعمال التي أنتجها مؤلفوها أو قدَّسها قراؤها. إن الكتاب المقدس هو مجموعة مختارة من النصوص المقدسة التي توفر للقارئ الحديث نافذة يمكن من خلالها مشاهدة مشهد معين للتاريخ الأدبي، وسيقدّر العبقرية الدينية في الشرق الأدنى المرتبطة بشعب إسرائيل. وهوية هذا الشعب - كما هو حالة هوية أي «شعب» - مبنية اجتماعيًا: فهي ما يُطلق عليه «المجتمع المتخيَّل». وتُعَدّ الأدبيات الكتابية (سواء في حدود الكتاب المقدس المعتمد أو خارجه) والردود الأدبية عليها (ومنها القرآن) مكونات حاسمة لبناء هوية شعب إسرائيل والمجتمعات الوارثة لها: اليهود والمسيحيين والمسلمين اليوم.

يكتنف الغموض الأصول التاريخية للقرآن. وذلك لأن التقاليد الخطية manuscript traditions المتوفرة لأسفار الكتاب المقدس والكثير من الأدبيات القديمة غير موجودة في حالة القرآن[1]؛ إذ يخبرنا

(١) لا يقصد المؤلف هنا أن مخطوطات الكتاب المقدس أفضل حالاً أو أقرب زمنيًا إلى عصر الكاتب من مخطوطات القرآن الكريم، وإنما يتحدث عن الصناعة نفسها، أي يتحدث عن عملية الجمع والمقارنة بين المخطوطات نفسها، وهذا لا علاقة له بمكانة المخطوطات، وإلا فإن حال مخطوطات القرآن الكريم أقدم زمنيًا والاختلافات اللفظية نادرة، كما أفادت بعض البحوث في الدراسات القرآنية الغربية (ومنها ما هو مترجم على موقع «مركز تفسير للدراسات القرآنية»)، ومن =

التقليد الإسلامي أنه في غضون عقد أو عقدين من وفاة النبي محمد، قرر الخليفة الحاكم آنذاك (أو خليفة النبي كقائد للمجتمع) أنه يجب إصدار نسخة قياسية من القرآن. إن هذا القرار هو دليل غير مباشر على وجود أشكال مختلفة للمخطوطات، وقد احتفظ التراث نفسه بأمثلة من الاختلافات الصغيرة في حفنة من المقاطع القرآنية. ومع ذلك، لم يخطر ببالنا شيء من شأنه يوحي بأن المصاحف الأولى اختلفت في أي جانب مهم عن القرآن الذي لدينا اليوم. يتوافق هذا الوضع بالتأكيد مع الرواية التقليدية عن قرار الخلفية بإصدار نص موحد معياري. ومع ذلك، لا يزال مؤرخو القرآن يأملون في أن تكون الخلافة الإسلامية المبكرة لم تكن على الأقل عرضة لعدم الكفاءة البيروقراطي مثل حكومات الدول الحديثة؛ لأن عدم الكفاءة هذا يسمح باحتمال وجود (ونسيان) مخبأ من المخطوطات في مكان ما، وإن اكتُشف سيزيد من معرفتنا بتاريخ الإسلام مثل اكتشافات قمران ونجع حمادي في القرن العشرين التي أفادت في معرفة تاريخ اليهودية وتاريخ المسيحية.

ومع ذلك، إلى أن يحدث هذا الاكتشاف العظيم، لا يملك الباحثون في القرآن أي بديل عملي لرواية التراث الإسلامي لعمليات الوحي والجمع، بجانب طبعًا مواهبهم في البحث التاريخي وتشككاتهم. وبينما لا يمكن لأي مؤرخ أن يعتبر هذه الظروف مثالية،

= المسلّم به على نطاق واسع في الأكاديميا الغربية أن مخطوطات القرآن أفضل وأقرب للقائل (النبي مبلغًا عن ربه) بمراحل من مخطوطات الكتاب المقدس، وفرق كبير بين كتاب جُمع على مدى ألف عام وكتاب جُمع بعد سنوات من وفاة قائله (النبي مبلغًا عن ربه)، وعمومًا تميزت الأمة الإسلامية بالحفظ الشفهي- الكتابي لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف هو الحال مع القرآن نفسه؟ (المراجع).

إلا أنهـا لا تقوض جميع البحـوث التاريخية المتخصصة. ففي القرون الثلاثـة الأولى التـي تلت وفاة النبي محمد، أنتج المسـلمون مجموعة كبيرة من المؤلفات التي تعكس، وإن كان بشـكل غير مباشـر، الوضع الاجتماعـي الـذي وُلد فيه المجتمع الإسـلامي الأولي. والاسـتخدام الحكيـم لهـذه المادة، بجانب الأدلة الأثريـة بل وبعض النصوص التي أنتجهـا غيـر المسـلمين المعاصريـن، يلقـي ضـوءًا منيـرًا علـى القرآن وعلاقته بالأدبيات الكتابية.

لأغـراض هـذا الفصـل يجـب أن نكتفـي ببعـض الأدلـة الوثائقية المحفوظـة في المصادر الإسـلامية لتوضيـح هذه النقطـة. في النصف الثاني من القرن الماضي أصبحت الوثيقة المعروفة بـ «دستور المدينة» مقبولـة لـدى جميـع مؤرخـي الإسـلام المبكـر تقريبًا، مسـلمين وغير مسـلمين. وبالتالي، تعكس بدقة الظروف الاجتماعية والسياسـية التي سادت في واحة يثرب العربية (التي سميت فيما بعد بالمدينة المنورة) التي اسـتوطنها النبي وأتباعه بعد فرارهم من الاضطهاد المكي حوالي عام ٦٢٢م.

إن هـذه الوثيقـة جديـرة بالاهتمام، فهي أولًا: معاصـرة للقرآن، أو على الأقل لأجزاء من النص المقدس، وثانيًا: هي تحدد أسماء القبائل العربيـة التي سـكنت يثرب عندما وصل النبي وأتباعه المحاصرون إلى هناك، كما أنها تسجل انتماءاتها الدينية، وكانت هذه القبائل في الغالب من اليهود، وثالثًا: تعلن عن المبادئ التي وفقًا لها سـيتعايش أصحاب النبي والسـكان العرب اليهود أن يتعايشوا معًا في المدينة. هناك مبدآن رئيسـيان في النص: الأول يحكم الشؤون اليومية للناس ورد المجتمع على التهديدات الخارجية. أما في الحياة اليومية فكل طائفة دينية حرة

في إدارة شؤونها دون تدخل من الآخرين. ومع ذلك، فقد شكلوا جميعًا أمة واحدة، أو مجتمعًا واحدًا. وفي حالة تعرض المدينة للهجوم – وهو ظرف يبدو أن دستور المدينة يتوقع حدوثه قريبًا – فإن كل التمييزات التي داخل المجتمع توضع جانبًا ويتحد سكان المدينة معًا في دفاع مشترك.

لا يمكن أن يكون هناك مبالغة في تقدير أهمية هذه الوثيقة لتفسير القرآن، ونظرته للطبيعة البشرية، ولفهم رؤية النبي محمد للمجتمع العادل. إنها في الواقع مفتاح لفهم مكانة القرآن في التاريخ الأدبي للشرق الأدنى القديم. وعندما يُقرأ القرآن في ضوء دستور المدينة، والعكس، يقترح النصان كيف أن القرآن يمثل استجابة خاصة للظروف التي كان من المحتمل أن يكون قد أُنتج في ظلها. وما يقول القرآن أنه يكشف عنه في ظل هذه الظروف هو شيء في غاية الأهمية، ألا وهو الخطة الإلهية التي يقوم عليها تاريخ البشرية ومعها الطبيعة الحقيقية للبشرية. إن تقسيم البشرية إلى طوائف وقبائل الذي كان مصدرًا دائمًا للتنازع قبل وصول النبي محمد قد كُشف عن كونه جزءًا من الحكمة الإلهية: «يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات: ١٣). يشير القرآن هنا إلى أن قصة برج بابل الكتابية تسيء فهم الاختلافات البشرية على نحو مأساوي: فالمغزى الحقيقي لهذه الاختلافات (بدءًا من الاختلاف في الجنس) هو نوع معين من التعارف يُكتسب بالعلاقات الودودة والمتبادلة.

هذا الاحتفال بالاختلاف والمساواة بين البشر الكامنة فيه هو موضوع حاضر في كل القرآن. في الواقع يُعَدّ تنقيح (أو إعادة رؤية)

الموضوعات والأفكار الكتابية من أكثر الوسائل المميزة التي يسرد بها القرآن قصته. إذ يصرّح القرآن في اثني عشر موضعًا على الأقل أنه «مصدِّقًا» للوحي الكتابي (انظر: البقرة: ٤٢، ٨٩، ٩١، ٩٧، ١٠١، وآل عمران: ٣، ٨١، والنساء: ٤٧، والمائدة: ٤٨، والأنعام: ٩٢، وفاطر: ٣١، والأحقاف: ١٢)، لكنه يؤكد هذه الحقيقة بإعادة سرد التصويرات القصيرة المألوفة لجمهورها من الأدبيات الكتابية. وفي عملية إعادة سرد هذه التصويرات القصيرة، يفسر القرآن العديد منها على نحو انتقائي تفسيرًا جديدًا. وعلى هذا الأساس بدأ العديد من المسلمين يعتبرون القرآن بديلًا عن الآداب الكتابية ويصفون الأخيرة بأنها «محرَّفة» من قِبل المؤتمنين عليها. ولكن لا يبدو أن هذا هو موقف القرآن على الإطلاق. وإنما يفترض القرآن معرفة شاملة بالأدبيات الكتابية من جمهوره؛ فبدون هذه المعرفة الشاملة لن يكون لجمهوره الأصلي أي وسيلة لمعرفة التحول الذي كان يحاول إحداثه في فهمهم للموضوعات والأفكار الكتابية.

في الأقسام التالي، سنعيد النظر في عدد من الموضوعات والأفكار ونوضح كيف يستخدمها القرآن لأغراضه الخاصة. ونأمل أن نوضح البديل المتميز الذي يطرحه القرآن وتراثه التفسيري لنظريات الطبيعة البشرية المستنتجة من الأدبيات الكتابية.

الخلفية الميتافيزيقية: المفهوم الإسلامي عن الله

لا يحاجج القرآن وتراثه التفسيري من أجل التوحيد، وإنما يفترضان التوحيد فحسب. فلا يوجد سوى كائن إلهي واحد هو الله. وكلمة «الله» ليست اسم علم للإله (كـ«زيوس» مثلًا)، وإنما هي إدغام

لكلمتين عربيتين: حرف التعريف «أل» والاسم «إله»، الذي يرتبط بالصيغة السامية القديمة إل، التي تعني «إله». وبجمع الكلمتين تنتج كلمة «الله»، أو في الإنجليزية «the god». ويشير المسيحيون واليهود والمسلمون الناطقون بالعربية إلى إلههم على أنه الله. ويفهم المسلمون أن الله هو إله كل الموحدين بغض النظر عن الانتماء الديني.

إن الله، كما هو الحال في الأدبيات الكتابية، هو خالق الكون الذي يتواصل مع البشر عن طريق الأنبياء والمرسلين، ويصطفي الله هذه الشخصيات في أزمنة مختلفة من التاريخ، ويكلفون بتذكير المجتمعات التي ينتمون إليها، وينتظر الله منها أن تستجيب له. ويعتمد الشكل الذي يتخذه التذكير النبوي على المجتمع المعني واحتياجاته الخاصة (كما يراها الله). ويؤكد القرآن والمرويات الإسلامية الرسالات النبوية لمجموعة متنوعة من الشخصيات المقدَّسة في الأدبيات الكتابية، بجانب الشخصيات الأخرى التي نُقلت قصصها، عن طريق المرويات الشفهية على الأرجح. فمثلًا، أتى موسى لمجتمعه بنظام من القوانين. ومن ناحية أخرى، كان للمسيح وأمه مجموعة من المعجزات (كانت معجزة مريم أن تحمل المسيح وتظل عذراء)، وعلّما مجتمعهما بكونهما أسوة في الحكمة والطهارة. يُوقّر المسلمون جميع الشخصيات التي تقول المرويات الإسلامية إنهم أنبياء. لكن القرآن وتراثه التفسيري يصران على أن هذا التوقير يجب أن لا يتعدى أبدًا الحد الذي يقال إنه يفصل بين التوقير والعبادة. فبالنسبة للمسلمين العبادَة لا تكون إلا لله وحده.

إن المفهوم الإسلامي للتوحيد، الذي يشدد على «وحدانية» الله، صلب للغاية. بالنسبة للقرآن، عقيدة الثالوث المسيحية مستحيلة

وجوديًا، وبإصرار المرويات الإسلامية على التمييز بين توقير الأنبياء وعبادة الله فإنها تنتقد ضمنيًا عقيدة التجسد الإلهي في المسيح. حاليًا يعتبر العديد من المسيحيين تصلّب المسلمين في هذه النقطة حاجزًا نهائيًا يحول دون الحوار بين الأديان، لكن لم يكن هذا هو الحال دائمًا؛ إذ نظرًا لافتقار العديد من المسيحيين المعاصرين إلى المنظور التاريخي لتطور عقيدتهم المسيحية هم لا يدركون السياسة الداخلية للكنيسة والإمبراطورية الرومانية، التي حسمت في النهاية مسألة مكانة المسيح الفريدة كإنسان وإله معًا. ولعدة قرون كانت سلطات الكنيسة تتجادل بعنف حول ما يمكن أن تعنيه عبارات مثل «يسوع هو ابن الله». وحتى عندما جرى في النهاية التوصل إلى تسوية بعد مفاوضات عديدة في أوروبا الغربية، استمرت الكنائس التي على الشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط وفي آسيا الوسطى في تبني وجهات النظر المتعلقة بطبيعة المسيح التي أُعلن أنها هرطقة في الغرب الروماني.

إن معالجة القرآن للمسيح تحتفظ بشيء من نكهة المجادلات الكنسية. وفي الواقع يبدو أن القرآن يشارك، على مستوى ما، في هذه المجادلات: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ (آل عمران: ٥٩-٦٠).

باستخدام القرآن لمنطق القصة الكتابية عن خلق آدم، فإنه يؤكد كلًّا من: «الولادة العذرية» للمسيح وإنسانيته المحضة. ففي النهاية لم يكن آدم، وفقًا للتقليد اليهودي والمسيحي، إلهًا، وإنما إنسان بالكامل، رغم أنه بلا أبوين بشريين. فإذا قبِل المرء بأن القصة الكتابية موثوقة، فمن المعقول أن نستنتج أن المسيح، الذي لا أب له، أيضًا لم يكن إلهًا وإنما إنسان محض.

بعد أن أعلن مجمع خلقيدونية (٤٥١م) أن المسيح «إله حق وإنسان حق»، مال التقليد المسيحي في أوروبا الغربية إلى اعتبار وجهة النظر الإسلامية القائلة إن المسيح كان إنسانًا مثلما أن آدم كان إنسانًا على أنها نوع من «خفض رتبة» المسيح. ولكن من المنظور الإسلامي، فإن مقارنة المسيح بآدم لا تخفّض من رتبته، وإنما هي تمثل التمسك بالتوحيد وتكريم الجنس البشري. يعتبر المسلمون آدم والمسيح من الشخصيات النبوية؛ ولذلك يُعتبر كلاهما نموذجًا للإنسانية في أفضل حالاتها ويستحق الاقتداء به. وسنعود إلى معالجة القرآن لآدم في القسم التالي، ولكن قبل أن نترك هذا النقاش المتعلق بالميتافيزيقا، من المهم أن نعترف بالصعوبة التي يخلقها التوحيد الإسلامي أمام نفسه، وأن ننظر في محاولة المسلمين معالجة هذه الصعوبة.

بالنسبة للمسلمين فإن كون الله ليس كمثله شيء يعني عدم إمكان المقارنة. فهم لا يصرون فقط على أن الله لا يمكن مقارنته بأي شخص أو أي شيء موجود في الخليقة، وإنما أيضًا يجعلون هذا الإصرار اعتقادًا جازمًا. وعلى عكس الكنيسة المسيحية، لم يبذل المسلمون سوى القليل من الجهد في إنتاج التعاليم الدينية والاعترافات والعقائد؛ إذ يدخل المرء في المجتمع الإسلامي (الأمة) بشهادة عامة بأن «لا إله إلا الله ومحمد رسول الله». هذا التصريح المجرد بالتوحيد ونبوة محمد – بجانب نفور تاريخي من وجود سلطة مركزية في مسائل العقيدة والممارسة – ترك المسلمين أحرارًا في تبني مجموعة متنوعة من الآراء فيما يتعلق بجميع أنواع المسائل، الدنيوية والدينية على حد سواء. وبالتالي سمح التراث الفكري الإسلامي بموارد غنية من التكهنات. ومع ذلك، فيما يتعلق بمسألة أن الله ليس كمثله شيء، فإن

الصيغ التقليدية (المشتقة من القرآن) لا تؤكد فقط على أن الله «واحد»، وإنما تؤكد أيضًا أنه لا يوجد شيء يمكن مقارنة الله به ولا أحد يمكن اعتباره مساويًا لله. وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو غير معقد في الظاهر، إلا أنه يترك المرء مع سؤال: «من أو ما هو الله؟» فإذا كانت المقارنة مع أي شيء موجود مخلوق مستحيلة، فإن هذا السؤال لا يجيب إلا بالحشو: الله هو الله.

على الرغم من هذا اللغز، إلا أن القرآن نفسه يؤكد لمستمعيه أن الله عادل ورحيم وعالم بكل شيء وحكيم وغير ذلك من الصفات. في الواقع يقدم القرآن والأحاديث الشفهية التي يعتقد المسلمون أنها من النبي محمد نفسه أوصافًا تجسيمية anthropomorphic لله حيرت المفكرين المسلمين منذ الأيام الأولى للدين[1]. سيوضح أحد الأمثلة

---

(١) لم تكن قضية أسماء الله وصفاته تمثل أي إشكال في باكر الإسلام (عصر الصحابة بالخصوص)، ولم تبدأ الإشكالية إلا بعد تصور الله - فلسفيًا - على أنه مجرد روح، ومن ثم ظهرت فكرة التفسير الحرفي والمجازي، لكن في الحقيقة تفيد الدراسات الأكاديمية أن هذا التصور التجريدي لله هو أجنبي عن العرب، بل وعن كافة الساميين، يقول هيرمان جونكل Herman Gunkel (الباحث الكتابي الكبير في القرن الماضي): «مفهوم الإله الذي لا وجود حسي له incorporeality..كان أول من قال به هم الفلاسفة اليونانيون»، وأظهر رينيهان R. Renehan (الناقد النصي اليوناني) أن هذا المفهوم يعود إلى أفلاطون، وهذا ليس لأن شعوب الشرق الأدنى القديم عاجزين عن التفكير التجريدي، وإنما لأنهم جمعوا بين الله كشيء قابل للحس (يمكن إدراكه يوم القيامة) وشيء روحاني (يمثل كل صفة عظيمة متصورة) وأخلاقي في تصور واحد. انظر للمزيد من المراجع في:

Wesley Williams, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and early Islam,"The Journal of the American Oriental Society 2009, Jan-March, 129, 1.

هذا من حيث المبدأ، أما من حيث التطبيق فالأمر يتعلق بالسياق، فعندما ينظر الباحث =

المبهمة بشكل خاص هذه النقطة، وهو من القرآن: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ٨٨). المضامين الصوفية لهذه العبارة مثيرة للفضول بالتأكيد، وقد اعتبر الورعون المسلمون أن هذه العبارة تعني، بالأساس، أن الله وحده هو الحقيقي. إذا كان الأمر كذلك، فإن كل شيء يختبره المرء في العالم الطبيعي – كل شيء معرض للدمار أو الفساد – يمكن مقارنته بالظلال العابرة في كهف أفلاطون. ولكن لماذا يتحدث القرآن عن «وجه» الله؟ يشمل التفسير التراثي لهذا المقطع مجموعة واسعة من التفسيرات، من التجسيم الحرفي (الله مثل البشر، له وجه) إلى المجاز («وجه الله» هو تعبير يشير إلى «الجوهر» الإلهي). وبما أنه لا توجد سلطة مركزية مسؤولة عن تأييد تفسير «أرثوذكسي» أو صحيح للنصوص المقدسة الإسلامية، فليس هناك إجابة نهائية لهذا اللغز[١].

= في وصف ما لله في القرآن أو الحديث فإن السياق (بأشمل معنى) هو الذي يحدد المعنى المقصود، وليس التنظير المسبق القائل إنه لا يجوز وصف الله بأوصاف حسية. فمثلًا، آية مثل: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة: ٦٤)، هل يمكن حملها على معاني «معنوية» محضة؟ في الواقع لا، لأن هذا الوصف في الأدبيات اليهودية حسي، ورد الله عليهم بوصف حسي، وجملة الأدلة الأنثروبولوجية للشرق الأدنى القديم تدل على أن شعوب هذا الشرق كانوا يصفون الله بأوصاف حسية ذات دلالات حسية ومعنوية أو معنوية فقط (حسب السياق) بلا أي إشكال، وإنما ظهر الإشكال فقط بعد قراءة النصوص السامية بالفلسفة اليونانية (ثنائية الحرفي والمجازي وافتراض أن الله لا يمكن وصفه حرفيًا)، للمزيد حول آية المائدة انظر:

The Jews Say the Hand of God is Chained: Q. 5:64 as a Response to a Midrash in a piyyut by R. Elʿazar ha-Kallir. By:Shari L. Lowin.

وما قلته هنا في السياق الإسلامي ينطبق أيضًا على السياق اليهودي-المسيحي بالطبع، حتى وإن أكثر الكتاب المقدس من التشبيهات الحسية، فالسياق هو الحاكم (المراجع).

(١) السلطة المركزية لا يلزم أن تكون كنيسة أو مجمعًا كنسيًا، فقد كانت عند =

إن عـدم التحديد في مسـألة مركزية لتقليـد ديني مثل «من أو ما هو الله» هـو مصـدر قلـق واضح لأتبـاع هذا التقليـد. ومن ثـم لا ينبغي أن يكـون مفاجئًـا أن مشـكلة الأوصـاف التجسـيمية لله قـد أدت دورًا في تطوير التقاليد الإسـلامية، وهي تشـبه تقريبًا المشـكلات التي واجهها اليهـود والمسـيحيون عنـد محاولة وصـف الله والمشـكلة التي حاول المسـيحيون بجهـد حلها المتعلقـة بمعنى أن يقال إن المسـيح هو «إله حق وإنسـان حـق». هناك اختلافات عميقة بين الفهـم الحرفي والفهم المجازي للعبارات الدينية، كما رأينا في الفصل السادس.

نظرية الطبيعة البشرية

يمكـن أن نجـد مفتاح فهـم الرؤية الإسـلامية للطبيعة البشـرية في تبجيل المسـلمين لآدم كنبي؛ لأن منزلته الرفيعة في التقاليد الإسـلامية تتناقض مع معاملة العقيدة المسـيحية له بعد القرن الثاني الميلادي؛ إذ فـي هـذا القرن دخل الأسـقف المؤثر إيرينيئـوس Irenaeus في جدال عنيـف مـع المسـيحيين الغنوصيين، وفي مناقشـته لموقفهم المتشـائم بشدة تجاه الطبيعة البشرية بشكل عام والوجود الجسدي بشكل خاص ابتدأ الأسـقف سلسـلة من الحجاج وجـدت في النهاية تعبيـرًا عقائديًا عنها في عقيدة الخطيئة الأصلية. وتعتبر الأدبيات الكتابية بريئة من هذه الفكرة، لكن آباء الكنيسة قد طوروها باستنتاج قائم على ملاحظة قابلية الإنسـان للخطـأ مفـاده اتهام البشـر بالذنـب العام الذي ورثـوه كنتيجة لعصيان آدم وحواء الله في جنة عدن. ويُقيِّد القرآن، فيما يبدو أنه تفنيد

= المسـلمين اجتماعيـة هرمية وتتأسـس على مبـادئ مـن الإسـلام نفسـه، وللمزيـد عـن هـذه النقطـة انظر كتابـي: «موثوقية السُـنّة عقـلًا: حجية النقل الشـفهي فلسـفيًا وأنثروبولوجيًا»، مركز دلائل (المراجع).

واعٍ لهذه الرؤية المسيحية (التي لم يتبنها اليهود أبدًا)، تحذيراته المتكررة بأن الله يعاقب على الخطيئة بقيد إضافي مفاده أن الغضب الإلهي ينزل فقط على الخطايا التي يرتكبها كل فرد[1] (انظر، على سبيل المثال: الصافات: ٣٨-٣٩).

يعيد القرآن أيضًا النظر في قصة آدم وحواء الكتابية، وفي سياق إعادة سرد القصة يقوم بتنقيحها على نحو مميز؛ إذ تعرض نسخة سفر التكوين حية ماكرة تشوّش على حواء تعليمات الله المحكمة حول الفاكهة المحرمة - وهي بدورها تقنع زوجها بمعصية الأمر الإلهي -، أما القرآن فيحدد الشيطان (وليس الحية) على أنه من وسوس إلى الزوج آدم وحواء (تستخدم اللغة العربية صيغة المثنى، ما يدل على أن الزوج والزوجة قد أذنبا معًا). ثم تلقى آدم وحيًا «من ربه»، ويشير النص إلى أنه «تاب» إلى الله (أو تاب الله عليه)، وهو مصطلح يشير في القرآن إلى مغفرة الخطيئة (البقرة: ٣٥- ٣٨؛ وانظر أيضًا الأعراف: ١٩- ٢٥ وطه: ١١٧- ١٢٤). بعبارة أخرى، بدلًا من أن تصبح الخطيئة جزءًا من ميراث الجنس البشري بسبب «سقوط» آدم، يُغفر لآدم التائب؛ لأن الله هو «التواب الرحيم».

تثير النسخة القرآنية لهذه القصة مسألتين على الأقل تتطلبان مزيدًا من النظر: أولًا: يخبرنا القرآن صراحة أن آدم تاب عن معصيته ونال منزلة الأنبياء. لكن ماذا عن حواء؟ ثانيًا: هل يقدّم القرآن (أو تراثه التفسيري) تفسيرًا لماذا لم يتمكن أبوي البشرية الأسطوريان من مقاومة وساوس الشيطان؟

---

(١) للمزيد حول المسؤولية الفردية في القرآن الكريم وفي العهد القديم انظر الفصل الثاني والثالث من كتاب: «الأسس الأخلاقية في العهد القديم مع مقارنتها بالقرآن الكريم»، تأليف ريمة شريف الصياد (المراجع).

عند معالجة المسألة الأولى من الإنصاف الإقرار بأن قواعد اللغة العربية القرآنية تخفف عن حواء العبء الذي تحملته في التصورات اليهودية والمسيحية التقليدية لهذه القصة: عبء الإغراء و/ أو الانخداع بالشيطان. لكن السؤال المتعلق بما جرى لحواء بعد أن عصت هي وآدم أمر الله لم يُجَب عليه. فجأة تتحول صيغة المخاطب المثنى «أنتما» إلى صيغة المخاطب الجمع «أنتم». ويبدو الأمر كما لو أن صيغة الفعل الإلهية تتحول إلى مخاطبة أشخاص غير حاضرين في القصة، ويخبرهم أن يخرجوا من الجنة، بعضهم لبعض عدو. فهل يخاطب الله البشرية جمعاء بهذه الكلمات؟ هل القرآن يخاطب جمهوره ضمنًا؟

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية، فيخبرنا القرآن أن الله قد عَهِد إلى آدم ولكن آدم نسي ما توجّب عليه ولم يقصد أن ينقض عهدهما (طه: ١١٥). من ناحية أخرى لم تُذكَر الحالة الذهنية لحواء في النص. ومن الصعب معرفة ماذا نستخلص من هذا الصمت النسبي القرآني عن حواء. هل يوجد تحيز جنسي هنا؟ هذا سؤال لا يمكن تجاهله باستخفاف. ومع ذلك، فإن النساء الأخريات (مثل مريم، والدة المسيح) حاضرات حضورًا أشمل في القرآن وتراثه التفسيري. ومن ثم عند النظر في إشارات القرآن إلى قصة تاريخ الخطيئة هذه المتعلقة النموذج الأصلي، فإن أقصى ما يمكن للمرء أن يقوله بثقة هو أن دور حواء في هذا التاريخ قد قُلِّص مقارنة بدورها في كل من الأسطورة اليهودية والمسيحية.

لقد انتقت التقاليد الإسلامية اللاحقة دور آدم البارز في النسخة القرآنية من هذه القصة وربطت آدم بمحمد: أصبح الاثنان «بداية

ونهاية» لتاريخ مختلف، ألا وهو تاريخ النبوة. بالنسبة للمسلمين، لا يكمن جوهر النبوة في الاعتقاد أن الله يتواصل مع البشرية بممثلين مصطفين فقط، بل إن هؤلاء الممثلين هم أنفسهم رمز للاعتقاد بقابلية إصلاح البشر. في القسم التالي سننظر في الكيفية التي يقدم بها القرآن وتراثه التفسيري الطبيعة البشرية نفسها كأساس لهذا الاعتقاد.

التشخيص

أشار ذات مرة أستاذ الدراسات الإسلامية الباكستاني-الأمريكي المتميز في جامعة شيكاغو فضل الرحمن مالك إلى أنه في حين أن القرآن يذكر اسم الله أكثر من ٢٥٠٠ مرة، إلا أن موضوعه الكبير والدائم ليس الله وإنما البشرية. يقدّم القرآن نفسه على أنه «هدى» للإنسانية، ولكنها هداية معروضة في صورة «تذكير». في الواقع من ألقاب القرآن نفسه «الذِّكر» (النحل: ٤٤). وهذا يعني أن هذا الكتاب المقدس لا ينبغي أن يُفهم على أنه مصدر لمعلومات جديدة عن الله أو الجنس البشري؛ فرسالته ورسالة الرسول الذي أتى به هي إثارة ذاكرة مخاطبيه، وتحديث ذاكرة ما يُعرف بالفعل لكنه نُسي.

قد يصدم هذا الزعم القارئ باعتباره لافتًا للنظر في ضوء وجهة النظر الإسلامية القائلة إن القرآن «وحي» إلهي. ولكن، كما رأينا، علاقة القرآن بالأدبيات الكتابية تنقيحية. وهذه العلاقة مشابهة لعلاقة العهد الجديد بالكتاب المقدس اليهودي؛ لذلك من المفيد التفكير في القرَآن على أنه يقدم لقرائه «عهد ثالث»، وليس منظومة جديدة تمامًا للفكر والممارسة الدينيين.

وفقًا للمسلمين، أصبح «العهد الثالث» ضروريًا، عندما بدأ قرّاء

العهد الثاني، أو «الجديد»، في الخلط بين الرسول (يسوع الناصري) والرسالة (تعاليمه عن الشريعة الموسوية وسُنّته) بحيث أصبح الرسول هو الرسالة. من الواضح أن القرآن يعتبر تأليه المسيح خطأً فادحًا (انظر مثلًا: المائدة: ٧٢)، لكن مصدر هذا الخطأ هو في النهاية مثل مصدر كثير من الأخطاء البشرية: النزوع إلى النسيان. كما رأينا، فإن مثال القرآن لهذا الميل البشري هو آدم، ويربط التقليد اللاحق، ربما كصدى لاستخدام القديس بولس النموذجي لآدم («الذي هو مثال الآتي» رومية ٥: ١٤)، آدم بمحمد وكل الأنبياء (ومنهم المسيح) الذي جاوءا بينهما. من الناحية الإسلامية، يتحقق «الخلاص» بالاقتداء الفردي بالنموذج النبوي: مطابقة الفرد سلوكه بالسُنّة، أو ممارسة الأنبياء. حتى الأنبياء يمكن أن ينسوا ويرتكبوا أخطاء، لكنهم، مثل آدم، لم يقصدوا أبدًا نقض عهدهم مع الله.

إن ما ورثته البشرية كلها من آدم ليس «الخطيئة الأصلية»، وإنما هذا العهد الذي بموجبه يهدي الله آدم وذريته. بالإضافة إلى ذلك، يشير القرآن إلى أن عهد الله يمنح آدم وذريته دورًا فريدًا في الخليقة: دور **الخليفة**، ممثل الله المعيَّن على الأرض (انظر على سبيل المثال البقرة: ٣٠). وسوف ندرس هذين الجانبين للعهد الإلهي مع البشر.

كما رأينا، يعتقد المسلمون أن الله يهدي البشر بالتذكير النبوي. لكن ليس كل الناس يختارون اتباع الهدى. وكثير من الذين لا يتبعون هدى الله يفعلون ذلك، مثل آدم، بسبب النسيان. ويلقي المسلمون بعض اللوم المتعلق بالشر على حيل الشيطان (كما في الجنة)، لكن القرآن يشير أيضًا إلى أن بعض الأفراد لا يتبعون الهداية الإلهية عمدًا، سواء أغراهم الشيطان أو لا. وبالتالي، يؤكد الفكر القانوني والأخلاقي

الإسلامي على دور النية عند مدح أو ذم فعل معين. ومع ذلك، فإن تمييز النية يثير أسئلة جديدة. فإذا كان المسلمون لا يريدون تبني عقيدة الخطيئة الأصلية، فكيف يحاسبون على النية السيئة؟ بالعودة إلى القرآن، يكتشف المرء أن أصول الشر لم تُوضَّح توضيحًا منهجيًا. فوجود الشر (مثل وجود الله) يُفترض فقط، أما مصدره فغير واضح. وقد شغلت في هذه المسألة – بما في ذلك اشتراك الله المحتمل في أصل الشر[١]– بعض ألمع عقول الإسلام المبكر على مدى عدة قرون. ومع ذلك، فإن اهتمامنا الحالي هو الدور الذي تؤديه الإنسانية في هذه الدراما الكونية؛ لأن الطرق التي ناقش بها القرآن ومفسروه الدوافع البشرية في هذا السياق تلقي الضوء على نظرة المسلمين للطبيعة البشرية.

يعتمد المنهج القرآني في التعامل مع الطبيعة البشرية على مفردات يتشاركها مع كل من الأدبيات الكتابية والشعر العربي القديم. ويهيمن مصطلحان رئيسيان على هذا النقاش: مصطلح النفس، الذي يُترجم عادة إلى الإنجليزية بـ "self" أو "soul"، ومصطلح الروح، الذي يعني حرفيًا «النفَس» أو «الريح»، لكنه يُستعمل أيضًا للإشارة إلى شخصية ملائكية أو صفة إلهية. ويستخدم القرآن نفسه هذين المصطلحين بشكل منفصل. ومع ذلك، بمرور الوقت، بدأ المسلمون في استخدامهما بشكل تبادلي، وأضيفت تفاصيل إليهما من المفاهيم المسيحية والأفلاطونية والأرسطية.

بشكل عام، تعمل النفس القرآنية عمل «النفس الشهوانية»

(١) راجع للضرورة كتابي «سؤال القدَر: كيف فهم الصحابة القدر»، الذي أشرنا إليه سابقًا (المراجع).

لأفلاطـون؛ إذ تميـل إلى الرغبة في الأشـياء الجميلة التي يعرضها هذا العالـم، مفضلـة إياهـا علـى رضـا الله (الكهـف: ٢٨). ومـن ثـم فمن الممكن أن تأمر المرء بفعل الشر (يوسف: ٥٣). إن «الشر» ليس صفة متأصلة في الإنسان. وإنما هو نتيجة الأفعال التي يقوم بها المرء لتحقيق رغبـات معينـة. وهـذه الرغبـات في حـد ذاتها طبيعيـة تمامًـا، ويعتمد حسـنها وقبحهـا الأخلاقـي. مـرة أخرى، علـى نوايا الفرد ومـا إذا كان إشباعها يتوافق مع دور المرء كخليفة. علاوة على ذلك، من المهم أن نلاحظ أن القرآن لا يعتبر الإنسـان عاجزًا عن مواجهة رغباته، فالبشـر ليسوا مجبرين على طاعة أنفسهم. وإنما هم مدعوون إلى كبح أنفسهم (النازعات: ٤٠- ٤١). وسـوف نتوسـع في هذا الموضوع في نقاشـنا لمصطلح خليفة.

عـادة ما يربط غير المسـلمين مصطلح الخليفة بالتاريخ السياسـي للمجتمع الإسـلامي بعد النبي. في هذا السياق، هو لقب يُمنح لخليفة النبـي كزعيم مؤقت للمجتمع («الخليفة»)، لكن الكلمة تظهر في عدة مقاطـع مـن القـرآن نفسـه. ففـي القـرآن (البقـرة: ٣٠- ٣٤) أخبـر الله الملائكـة عنـد الخلق أنه جاعـل في الأرض خليفـة، وآدم بدوره يُطلع الجمهور الملائكي على العلم الذي وهبه الله له. وعندما ينتهي الله من الـدرس الـذي يعلمـه للملائكـة، يأمرهـم أن يسـجدوا لآدم، وهو أمر يتوقـع عـادة أن يقوموا بـه لله وحده. ويُفترض أن هذه الإشـارة جُعلت لتُظهـر للمضيف السـماوي على نحو درامـي أن آدم قد قلّده الله منصبًا رفيعًا: إنه في منزلة إلهية، إن جاز التعبير. إن البشـر هم ممثلو الله على الأرض. ويختلف هذا المفهوم عن «السـيادة» الممنوحة لآدم في سفر التكوين؛ إذ إن المسلمين يعتقدون أن السيادة لله وحده. إن الله هو رب

الكـون، أو سـيده وحافظـه، أمـا الإنسـان فهـو عبـده وتابعـه، الذي قد يمارس سـلطته على الأرض بالوكالة فقط. يقترح هذا الرأي أن البشـر يجـب أن يكونـوا علـى درايـة بأفعالهم؛ لأنهم مـن الناحيـة النظرية لم يُمنحـوا حرية أن يفعلوا ما يروق لهم. فعندما يتصرف الإنسـان، يكون مجـد الله أو جلالتـه علـى المحـك، ولا يريد الله أن يتأثـر مجده بأفعال عبيده[1].

فـي القـرآن (ص: ٢٦)، يعيّـن الله الملك داوود خليفـة، ويقال له، نتيجة لذلك، أن يحكم بين الناس بالحق، «ولا تتبع الهوى فيضلك عن سـبيل الله». فـي هـذا المقطـع نلاحـظ وجود علاقـة صريحـة بين دور الخليفـة وضبط الرغبات التي، إن اتُّبِعـت، تؤدي إلى نتائج غير عادلة. وعلـى الخليفة، كأي شـخص آخـر، أن يتعلم التعامل مـع الأنفس كي يبقى على الصراط المستقيم.

وفـي مقطع ثالث يشير القـرآن (الأنعـام: ١٦٥) إلـى أن مصطلح الخليفـة لا يقتصـر علـى الشـخصيات النبويـة مثـل آدم وداوود. وإنما يخاطب الصوت السـردي القرآني جمهوره ويصف اللهَ بأنه «هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَـا آتَاكُـمْ إِنَّ رَبَّكَ سَـرِيعُ الْعِقَـابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيـمٌ». هنا يتذكر المرء الكلمات التي نسـبها إنجيل لوقا للمسيح: «كل من أُعطي كثيرًا يُطلَب منه كثير» (لوقا ١٢ : ٤٨).

في التصور الديني الإسـلامي، لا يقتصر دور الخليفة على الأنبياء

---

(١) من المقرر في الإسـلام أن الله غني عن العالمين، فلا يضره ولا ينفعه كفر أو إيمان، وعبارة المؤلف هذه متأثرة ببعض قصص العهد القديم، مثل قصة أيوب عليه السلام والشيطان، وخصوصًا الحوار الذي يشبه «المراهنة» في أول سفر أيوب (المراجع).

أو خلفاء النبي السياسيين: فهو منصب رفيع منحه الله لآدم، ومن خلال آدم منحه للبشرية جمعاء. يبدو أن بعض ذرية آدم قد منحوا مكانة أفضل من غيرهم في هذا الصدد، لكن لسوء الحظ لم يشرح القرآن هذه الملاحظة المبهمة إلى حد ما. ومع ذلك، فإنه يوضح أن الله قصد بهذه العطايا اختبار صلابة الحاصلين عليها. لا يسع المرء إلا أن يتساءل عما إذا كانت «درجة العلو» تعوِّض عن معيار التفاضل، إن كان التفاضل هو ما نفكر فيه هنا، لأن «ربك سريع العقاب».

من المثير للاهتمام ملاحظة أن القرآن يستخدم مفردات مماثلة عند مناقشة العلاقة بين الأزواج المطلِّقين والزوجات المطلقات. ففي سورة البقرة (الآية ٢٢٨)، تُنصح المطلقات حديثًا بتجنب الجماع لمدة ثلاث حيضات. وأحد الأسباب الواضحة لفترة الانتظار هذه هو أنه في حالة الحمل، يُنسب الحمل إلى الزوج السابق، ويشير المقطع أيضًا إلى أن الطرفين قد يتصالحان في هذا الوقت. ثم ينص القرآن: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

على عكس ما قد يتوقعه المرء، ليس لهذه الآية إلا بعض التعليقات التفسيرية على مدى الخمسة عشر قرنًا الماضية؛ إذ يجد المفسرون المسلمون معناها واضحًا ولا جدال فيه، فالرجال والنساء لهم نفس المعاملة فقهيًا، وما يوجب المعاملة العادلة للنساء فقهيًا هو الذي يوجب المعاملة العادلة للرجال، مع هذا التنبيه الذي يبدو غامضًا: «وللرجال عليهن درجة». والسؤال الواضح هو: «أي درجة؟» باستخدام القاعدة التراثية القائلة إن القرآن يفسِّر بعضه بعضًا، يمكن القول إن هذا التنبيه يشير إلى «درجة من الارتفاع» قصد بها الله اختبار

عدالـة الرجـل الذي سـيطلق زوجتـه، وليس علـو منزلة الرجـال على النساء. ويصرح القرآن في موضع آخر بأن الله يحدد الدرجات للمجازاة «وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (الأحقاف: ١٩؛ وانظر أيضًا الأنعام: ١٣٢).

كمـا هـو الحال مـع أي مقطع من القـرآن، لا يمكننا أبـدًا أن نكون متأكديـن ممـا يعنيـه للمتلقين الأصليين[١]. ومـن التراث التفسـيري، يمكننـا الحصـول علـى رؤية لمـا تعنيه فقـرة معينة للأجيـال اللاحقة. وبشـكل عام، تُفسَّـر عبارة «وللرجال عليهن درجة» بتفسـيرات ضيقة: فهي ليست إعلانًا عن تفوق ذكوري فطري؛ لأنه إذا كانت كذلك، فإن التصريح السابق بأن المرأة تعامل معاملة منصفة مثل الرجل سيعارض النظـام الطبيعي. وبدلًا من ذلك، كثيرًا ما يشـار إلـى حقيقة أن الرجل، عند الزواج، يدفع لزوجته مهرًا، ويتوقع منه خلال حياتهما الزوجية أن يعـول زوجتـه ماليًـا. وعنـد الطلاق، تسـتحق هـذه النفقـات التعويض المالـي. ربمـا تعكس هذه المشـاغل تطور الفقه الإسـلامي في فترة ما بعد النبوة.

---

(١) الحق أن تاريخ الإسـلام وبعض الدراسـات الغربية المعاصرة يكذبان هذا الادعاء، فبعيـدًا عـن الأصول الإسـلامية الواضحـة في القـرآن الكريم مثـل التوحيد والبعث والفـروض الخمسـة، معظـم الآيـات القرآنيـة يمكـن فهمهـا بدرجـات متفاوتة من اليقين، بالاسـتعانة بالقرآن نفسـه والأحاديث ومرويات الصحابة والتابعين والسياق الاجتماعي والدراسة المتأنية لحال العرب قبل الإسلام والدراسات الأنثروبولوجية لشـعوب الشرق الأدنى القديم بشـكل عام، بل وبما قالته الحضارات المجاورة عن الإسـلام، وغيـر ذلك. يأتـي الالتباس فقط عندمـا يخلط المرء بيـن اليقين في العلم الطبيعـي واليقيـن في العلوم الإنسـانية، وفي السـياق الإسـلامي: بين مـا هو مُحكَم (اسـتقر مـن صدر الإسـلام وانتقـل لعدة أجيال مـن العلماء بلا نـزاع) وما هو محل بحث (المراجع).

إن المفاهيم المتعلقة بالنظام «النظام الطبيعي» الإلهي حاضرة بكثرة في القرآن، لكنها، مثل التوحيد ووجود الشر، مفترضة وليست محل جدل. وقد قال المفكرون المسلمون، اعتمادًا على إلماحة من مقطع غامض إلى حد ما (الروم: ٣٠)، بوجود «طبيعة داخلية» (فطرة) تميل إلى الله. وكما رأينا، يمتلك البشر أيضًا بُعدًا شهوانيًا (نفس) قد يضل الفرد عن الله. لكن لا القرآن ولا تراثه التفسيري يعتبر أي إنسان عاجزًا عن مواجهة رغباته، فنحن مأمورون ببذل قصارى جهدنا لكبح جماح الرغبة في سعينا وراء رضا الله.

بالإضافة إلى ذلك تقرّ المرويات الحديثية بالدور التكويني للبيئة في تشكيل الشخصية، فقد ورد في الحديث: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه». ووفقًا لهذا الحديث النبوي، من الأفضل فهم التقليد الديني على أنه نتاج للتنشئة. ومن المفترض أنه لا بد أن ينطبق هذا المبدأ أيضًا على أولئك الذين نشأوا كمسلمين، سنة أو شيعة، لكن هناك ترجمات لهذا الحديث يُنقَل فيها عن النبي قوله «كل مولود يولد مسلمًا». ويدمج هذا التفسير بين التقاليد الإسلامية والطبيعة البشرية، ويُدخل تغييرًا دقيقًا في المعنى الظاهري للحديث. وعلى هذا يقدم هذا التفسير نصًا إثباتيًا مباشرًا للمسلمين الذين يأملون في حث غير المسلمين على التحول إلى (أو «العودة إلى») الإسلام، ولكنه لا ينقل بأمانة صياغة النص العربي.

وبغض النظر عن الاستعمال في التحول الديني، فإن التقاليد الإسلامية تنظر إلى الطبيعة البشرية على أنها مزيج معقد من النوايا

والرغبات، بعضها يقود المرء إلى الله، والبعض الآخر يضل المرء. فهذه النوايا أو الرغبات، في حد ذاتها، لا تحتم بالضرورة كيف يسيّر فرد ما حياته. علاوة على ذلك، تؤدي الظروف دورًا مهمًا في كل حياة بشرية، لكن هذا العامل أيضًا لا يحدد بالضرورة النتيجة النهائية. ففي الأخير يبدو أن هذه النتيجة تعتمد على إرادة الله المستحيل فهمها (انظر على سبيل المثال؛ البقرة: ٢١٣).

يؤمن المسلمون، مثل كثير من المسيحيين، بأن الله يحبهم، ووضع خطة لحياتهم. ومع ذلك، فإن تفاصيل هذه الخطة غير معروفة، فالقرآن وتراثه التفسيري يمد المسلمين بما يسميه العهد الجديد «سحابة (كبيرة) من الشهود» (عبرانيين ١٢: ١): نماذج نبوية تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد. إن **الشريعة**، التي أساء فهمها الكثيرون في الغرب فاعتبروها نوعًا من التدوين القانوني، هي مثال للحياة التي تُعَاش وفقًا لنموذج نبوي. ويتأمل المسلمون المخلصون في النماذج التي قدمها النبي محمد وغيره من الشخصيات النبوية (كإبراهيم ويوسف وموسى وعيسى)، وحُفظت في مجموعة كبيرة من الكتب التعبدية (ومنها: القرآن والحديث). أما **الفقه** (الذي يخلط الكثيرون في الغرب بينه وبين الشريعة) فليس تدوينًا قانونيًا، وإنما هو فرع تفسيري متخصص للغاية يحاول فيه علماء المسلمين تطبيق القواعد المستمدة من قصص الأنبياء (والقواعد المستمدة من القواعد المستمدة من هذه القصص، إلخ) في حالات معينة. وهذا الفرع المعرفي قد أنتج طبقة واسعة أخرى من الأدبيات، التي قد نسميها «الأدبيات القانونية»، على الرغم من أن المفهوم الإسلامي «الفقه» هو مفهوم شامل ولا يغطي فقط المسائل القانونية في حد ذاتها (ما هي الجريمة؟ ما الذي يشكل

ممارسات تجارية عادلة؟ وكيف يمكن للمرء أن يرث الممتلكات التي خلفها فرد متوفى من الأسرة؟ وما إلى ذلك)، وإنما يشمل أيضًا الآداب وممارسة العبادات والنظافة الشخصية وغير ذلك الكثير. يمكن للمرء أن يقول إن المسلمين المخلصين يحاولون ملء الفراغات في الخطة الإلهية كما هي منطبقة عليهم في حياتهم الفردية بأن يصغوا إلى الدروس المعينة المستمدة من هذه الأدبيات المعقدة ما أمكنهم. لكن ليس هذا كل شيء؛ فهناك تقاليد الورع الإسلامي (بما في ذلك الصوفية) التي تقدم نماذج جديرة بالاتباع. وتُنقل هذه النماذج عادة عن طريق قصص «حياة القديسين»: التقاليد المتعلقة بالرجال والنساء المباركين (الأئمة، الدراويش الرئيسيون، المشايخ، الشيخات) الذين تثبت شخصياتهم النموذجية أن المثل الأعلى للصلاح البشري الكامل هو هدف جدير بالسعي إليه ويمكن لأي شخص اتباع هذا السبيل بغض النظر عن العرق أو الجنس أو القبيلة أو الطائفة. والمسلم الذي يختار اتباع هؤلاء الأفراد يرغب على الأرجح في ضبط النفس واكتشاف «الخليفة الداخلي» فيه.

يعتبر المسلمون نموذج الخليفة، المتجذر في قصة آدم القرآنية، عالميًا: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (البقرة: ٢١٣). هنا، كما هو الحال في كل القرآن، نواجه موضوعي الاتحاد والاختلاف البشريين في علاقة متوترة مع الأنبياء ورسالاتهم التي توفر معايير يمكن من خلالها حل الاختلافات

البشـرية. ويبدو أن هذه هي نظرية العلاقات الإنسانية والتدخل النبوي المتضمنة في دستور المدينة. علاوة على ذلك، تؤكد بقية هذا المقطع (بمفارقة) أن الأنبياء أبلغوا رسالاتهم بحجج واضحة تهدف إلى تسوية هذه الخلافات، لكـن أولئك الذين تلقوا كتابهم المقدس، المدفوعين برغبـات أنانيـة، اختلفوا فيما بينهم في معناه. ولذلك يتدخل الله لهداية الذين يثقون به (بمشيئته) إلى الحق.

ملاحظات ختامية

يقـدم القرآن وتراثه التفسـيري للقارئ نظرية كتابية واسـعة النطاق ولكنهـا واضحـة إلى حد ما وشـاملة عن الطبيعة البشـرية. وتتميز هذه النظرية بالعناصر المتنافسة الموجودة في حالة جدلية: الفرد والبيئة (أو المجتمع)، والوحدة والتنوع داخل المجتمع البشري نفسه، والرغبات الشريرة والميل إلى اتباع الإرادة الإلهية. وفي هذا العالم من الجدليات المتنافسـة، أرسـل الله أنبياء وقديسـين لهداية أولئك الذين سيعيشـون حيـاة تليـق بالدعوة السـامية التي من أجلها خُلق الإنسـان. ولكن على الرغم من هذا التدخل الإلهي، يُظهر التاريخ البشـري كيف أن الغالبية العظمى من الناس على هذا الكوكب قد فشـلوا في تحقيق ما يأمل الله لهم. وفي النهاية، الله هو الذي يهدي من يختاره إلى طريقه.

باعتبـار معيـن، القصة التي يرويها المسـلمون جيـلًا عن جيل عن الجِنس البشـري هي قصة متفائلة: الرجال والنسـاء ليسـوا «سـاقطين» بطبيعتهـم، وليسـوا ميالين لإغضـاب خالقهـم. وباعتبار آخر، فسـواء «سقطوا» أم لا، هم لا يغضبون الله على نحو دائم، ويعتمدون في نهاية المطاف على رحمته من أجل الخلاص. إن النبرة الكتابية لهذه الرسالة

واضحة، وأولئك الذين يرفضون إله الأدبيات الكتابية لن يناسبهم كثيرًا رسالة «العهد الثالث» الإسلامية. ومع ذلك، في العالم مليارات يزعمون اعتناقهم، بشكل ما، لدين كتابي. وبالنسبة لهم، فإن القرآن وتراثه التفسيري يمدهم بفرصة للعودة مرة أخرى، إن لم يكن يمدهم بفرصة لإعادة النظر، إلى ما يعتقدونه عن الله والبشرية، ولماذا يجدون هذه الاعتقادات مقنعة. وإذا نجح هذا الفصل في إثارة هذا التفكير، فسيكون قد حقق هدف مؤلف هذا الفصل. علاوة على ذلك، سيكون قد سمح للقرآن نفسه بأن يحقق قوله الذي مفاده أنه وسيلة مساعدة للتفكر (النحل: ٤٤).

لمزيد من القراءة

M. A. S. Abdel Haleem, trans., The Qur'an (Oxford: Oxford University Press, 2004).

انظر في سلسلة مقدمة قصيرة جدًا الصادرة عن مطبعة جامعة أكسفورد: Jonathan A. C. Brown, Muhammad (2011) و: Michael Cook, The Koran (2000) و: Malise Ruthven, Islam (2000) و: Adam J. Silverstein, Islamic History (2010).

يستعرض كتاب L. Carl Brown, Religion and State: The Muslim Approach to Politics (New York: Columbia University Press, 2001) كلًا من التاريخ القديم والحديث للأفكار السياسية الإسلامية وتشكيل الدولة، وفي أثناء ذلك، يكشف عن تنوعها الثري. إن الشعار القائل إنه لا يمكن الفصل بين «الكنيسة والدولة» في الإسلام لا يحظى بتأييد يُذكر من السجل التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

كتاب Fred McGraw Donner, Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010) هو بحث مدروس نقدي في صعود الجماعة المسلمة المبكرة في ضوء أفضل الأدلة التاريخية المتاحة حاليًا.

أما كتاب John L. Esposito, Islam: The Straight Path (Oxford: Oxford University Press, 2010)، في طبعته الرابعة حاليًا، فهو معالجة شائعة جدًا ومتخصصة للموضوع.

ولمقدمة موجزة وسهلة القراءة لتطور الفقه الإسلامي انظر: Wael B. Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

ولمعالجة شاملة وعلمية للموضوع انظر كتاب: Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1977) الذي يظل المعيار الذهبي في هذا المجال. والمجلد الثالث الذي نُشر قبل الثورة الإيرانية (١٩٧٨-١٩٧٩) بحاجة إلى تحديث.

وللاطلاع على مجموعة من المصادر الأولية التي توثق انخراط المسلمين في مسائل الديمقراطية والتعددية طوال القرن العشرين انظر: Charles Kurzman, Liberal Islam: A Sourcebook (Oxford: Oxford University Press, 1998). وللحصول على منظور أحدث، راجع بانتظام: http://english.aljazeera.net/.

ولدراسة للقرآن متوفرة قام بها باحث معاصر مهم في أواخر القرن

العشرين انظر: Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994).

Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). See especially Chapter 4, "Man and His Perfection".

أسئلة للنقاش

١- ما علاقة «نموذج الخليفة» بمفهوم النبوة في الإسلام؟

٢- ما علاقة «نموذج الخليفة» بمفهوم الفطرة الإسلامي؟

٣- قارن بين «نموذج الخليفة» وبعض المقاربات الأخرى للطبيعة البشرية التي عُرضت عليك في هذا الكتاب. كيف يبدو، مثلًا، مشابهًا لطريقة الحكماء الكونفوشيوسيين أو طريق بوذا؟

٤- هل أنت مقتنع بأن معالجة القرآن لمشكلة الشر كافية؟ وإذا كانت كافية، فكيف ذلك؟ وإذا لم تكن كافية، فلماذا تكون كذلك؟

٥- هل تعتقد أن العجز التاريخي للمجتمع الإسلامي عن إنشاء سلطة مركزية مسؤولة عن تحديد التفسير «الأرثوذكسي» للقرآن يساعد أو يعيق صياغة وتثبت «نموذج الخليفة»؟

الفاصل التاريخي

في اختيارنا لنظريات الطبيعة البشرية نحن نقفز فوق فجوة تاريخية طويلة من العوالم القديمة: الصين والهند وفلسطين واليونان وروما إلى أوروبا في القرن الثامن عشر. وفي هذا الكتاب التمهيدي الذي يركز على الطبيعة البشرية، لا يمكننا تقديم تغطية شاملة للتاريخ الفكري، ولكن لمساعدة القراء في فهم كانط والنظريات اللاحقة نقدم بعض المخططات العامة للتطورات الفكرية الرئيسية في القرون المتخللة.

العصور الوسطى، ما هو الدور الذي يؤديه العقل في الإيمان؟

أوغسطين (٣٥٤- ٤٣٠م)

في القرن الرابع تبنى الإمبراطور قسطنطين المسيحية كدين للدولة، ومن ثم تحولت من دين الأقلية المضطهدة إلى هيكل سلطة الإمبراطورية الرومانية، وبالتالي أوروبا في العصور الوسطى.

وقد شكّل القديس أوغسطين الرابط الأهم بين فكر العالَم القديم والنظرة المسيحية للعالم التي هيمنت على الألفية القادمة في أورووربا. وقد جاء أوغسطين من شمال أفريقيا، التي كانت جزءًا من الإمبراطورية الرومانية آنذاك. وكانت له أم مسيحية لكنه هو نفسه لم يبدأ حياته كمسيحي. فقد تربى على التقليد الروماني البلاغي (الخطابة)، ودرس بشغف كتابات المانويين، الذين اعتقدوا أن هناك قوتين توأم للخير

والشـر، ودرس الأفلاطونيين الجدد، الذين وسعوا أفكار أفلاطون في اتجاه ديني صوفي. وبعد أن اتصل أوغسطين بالمسيحيين المؤثرين في ميلان ودرس بنفسـه الكتـاب المقـدس، اعتنـق المسـيحية بعد صراع فكـري وأخلاقي طويـل وصفه في كتابـه «الاعترافات». ورُسـم كاهنًا وسرعان ما أُلحق بالخدمة كأسقف.

تمثـل كتابـات أوغسـطين العميقة والشـاملة توليفة من المسـيحية والأفكار الأفلاطونية (لم يكن يعرف إلا القليل عن أرسطو). وقد تأثر بشدة بالفيلسوف الأفلاطوني المحدث أفلوطين، الذي كان يعتقد بإله شـبه أفلاطونـي كمصدر لكل ما هـو موجود، وأن البشـر قادرون على الاسـتنارة الروحيـة الداخليـة. يمكـن دمج هـذه المفاهيم بسـهولة مع الإيمان اليهودي بالله كخالق وعقيدة الخلاص المسيحية. عندما اعتنق أوغسـطين المسـيحية ذهب إلى أن العقل خاضع للإيمان. وفي عبارة شـهيرة قـال: «أنـا أؤمن كي أفهـم»، التي قصـد بها أن العقـل وحده لا يمكنـه الوصـول إلـى أهـم الحقائـق، ورأى الإرادة، ونزوع الشـخص بأكمله، أمرًا حاسمًا.

كان لدى أوغسطين اعتقاد قوي بالإرادة الحرة البشرية، ولكن كان لديه شعور أقوى بالإثم البشري. وقد رأى أنه لا شيء يمكننا أن نفعله من عند أنفسنا يمكنه أن يصالحنا مع الله. فلا يمكننا، باعتبارنا غارقين في الخطيئة الأصلية، أن نحرر أنفسنا منها بجهودنا الذاتية، وفقط عمل اللهِ الحـر، نعمتـه التـي لا نسـتحقها، يمكـن أن يخلصنا؛ وعـلاوة على ذلـك، مال أوغسـطين إلى وجهـة النظر المتطرفة القائلـة إنه إذا خُلِّص البعـض («بتقديـر مسـبق» باختيـار الله أو «باصطفائـه») ولـم يُخلَّـص البعض الآخر فإن هذا ليس بسبب أي استحقاق فردي. دافع أوغسطين

عن هذه الآراء في جدل مشهور مع بيلاجيوس (أول مفكر من الجزر البريطانية يظهر في التاريخ)، الذي أكد أننا في الأساس نخلِّص أنفسنا باختيارنا الحر وعملنا الصالح. وقد أدان مجمع من المجامع الكنسية وجهة نظر بيلاجيوس باعتبارها هرطقة، لكن العلاقة بين حرية الإنسان والفضل الإلهي تظل مشكلة جوهرية لعلم اللاهوت. ووفقًا لحل وسط يُعرف باسم «شبه البيلاجيانية semi-Pelagianism» فإن اختيارنا الحر هو شرط ضروري، لكنه ليس شرطًا كافيًا للخلاص، ونعمة الله هي الشرط الآخر (لكن إذا اتخذنا الخيار الصحيح، لماذا تُحجب نعمته؟).

كان لشعور أوغسطين بالخطيئة البشرية كما تتجلى في رغباتنا الجسدية تأثير ضار على الكثير من الفكر المسيحي اللاحق، الذي كان يميل إلى رؤية حياتنا الجنسية على أنها النموذج الأساسي للخطيئة. وكان هناك ميل إلى التقليل من قيمة المرأة باعتباره (على ما يُفترض) أكثر انخراطًا في الأمور الجسدية غير الروحية من الرجل، واعتبار الزواج أقل منزلة من العزوبة. لقد كان لأوغسطين نفسه محظية ووَلَد قبل التحول إلى المسيحية، لكنه التزم بعد ذلك بوجهة النظر الصارمة القائلة إن ممارسة الجنس، حتى في إطار الزواج، مشروعة فقط بغرض الإنجاب.

كان لدى أوغطسين مفهوم قوي عن التاريخ والعناية الإلهية، وقد ميز تمييزًا مشهورًا بين «مدينة الإنسان» - المنظومة المؤقتة للمجتمع البشري والسلطة التي كانت متمثلة في عصره في الإمبراطورية الرومانية في سنواتها الأخيرة غير المستقرة - و«مدينة الله»، أي: المصير المثالي الذي تتحقق فيه إرادة الله في النهاية (لقد احتلت

الكنيسة الرومانية موضعًا غامضًا بين هاتين المدينتين باعتبارها مؤسسة إنسانية غير كاملة، تتطور جنبًا إلى جنب مع التاريخ العلماني وتمارس السلطة بصرف النظر عن كون هذه الممارسة ذات نتيجة صالحة أم سيئة، وفي نفس الوقت هي كيان يعتقد أتباعه أنه يجسد هدف الله). وكان لدى أوغسطين إيمان قوي جدًا بسلطة الكنيسة وأهمية وحدتها: فعندما ظهر انشقاق على يد المسيحيين «الدوناتيين»(١) في شمال أفريقيا كان مستعدًا لاستخدام السلطات المدنية لإجبارهم على الخضوع.

الفلاسفة الإسلاميون

بعد الفتح الإسلامي السريع للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، حدث ازدهار كبير للحضارة الإسلامية من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر. وفي هذه الفترة كان علم الكلام والفلسفة والعلوم والطب أكثر تقدمًا في بلاد الإسلام مما كانت عليه هذه المعارف في أوروبا في العصور الوسطى. ولقد طور العلماء المسلمون أنظمة فكرية حاولت الجمع بين الفلسفة اليونانية والإيمان الديني (كما فعله معاصروهم اليهود والمسيحيون). وتطور تقليد مؤثر للروحانية الباطنية الإسلامية متمثل في الحركة الصوفية (التي لا تزال موجودة). ولفترة من الزمن كان هناك بعض الاتصال المثمر بين الحضارات المتنافسة، وأعيد اكتشاف كتابات أرسطو التي فُقدت في الغرب على يد العلماء المسلمين عبر المترجمين المقيمين في توليدو في وسط

(١) نسبة إلى دونات الكبير أو دوناتوس، وهو رجل دين مسيحي أسس الحركة الدوناتية في القرن الرابع الميلادي (المراجع).

أسبانيا، ثم على الحدود بين العالمين المسيحي والإسلامي[1].

يشبه الفكر الإسلامي اليهودية القديمة والمسيحية في العصور الوسطى في افتراضه سلطة التقليد الديني القائم على الوحي الإلهي حسب المؤمنين به، كمقدمة لا جدال فيها. لكن ظهرت بعض الاختلافات المثيرة للجدل (يمكن مقارنتها بتلك الموجودة في العالمين اليهودي والمسيحي) حول علاقة العقل بالإيمان، وعلاقة التجربة الدينية الفردية بالسلطة الدينية. وقد أُعدم الحلاج في القرن العاشر لإعلانه اعتقاده الصوفي بتحقيقه الاتحاد الصوفي مع الله، الذي اعتُبر كفرًا. وقد استخدم ابن سينا ٩٨٠- ١٠٣٧م (الاسم اللاتيني له هو Avicenna) التمييز الدقيق لأرسطو بين العناصر الفعالة والعناصر السلبية داخل النفس البشرية لتقديم نظرية من مستويين عن «النبوة» أو الوحي. ووفقًا لهذا، تحدث الله عبر العقل الإلهي «الفعال» في عقل النبي، في حين كان الجانب السلبي والوهمي في عقل النبي يعبّر عن الحقائق الدينية بالتمثيلات والاستعارات. وهكذا، بالنسبة لابن سينا، هناك حاجة للتمثيلات والاستعارات لإقناع معظم البشر بالحقيقة الدينية، لكن يمكن للفلاسفة تفسير الصور باعتبارها حقائق روحية أعلى. وقد أعرب ابن سينا عن شكوكه في الصحة الحرفية لبعث الجسد، وشُكّك في عقيدته (هناك أوجه تشابه بين هذا وبعض التفكير المسيحي المتطرف في الآونة الأخيرة، ومنه ما ذكرناه في تعليقاتنا في الفصل السادس).

---

(١) للمزيد عن هذا الموضوع بل وعن عن شخصيات «الفاصل التاريخي» انظر كتاب «أبناء أرسطو: كيف أعاد العلماء اكتشاف الحكمة القديمة في العصور الوسطى»، لريتشارد روبنشتاين، دار أدب للنشر والتوزيع، السعودية (المراجع).

كان الغزالـي (١٠٥٨- ١١١١م) عالمًـا لامعًا تخلى عن أسـتاذيته فـي بغـداد ليحيا حياة الزاهد والصوفي المتجول. وفي كتاب له بعنوان عنيف «تهافت الفلاسفة» انتقد المفكرين الإسلاميين السابقين لتأثرهم الشـديد بالأفكار اليونانية وابتعادهم عن العقيدة القرآنية السـلمية. وقد استبق على نحو مذهل إنكار هيوم لضرورة العلاقة بين السبب والاثر، واسـتخدم هذا في التشـكيك في النظريات الميتافيزيقية عن الله. ودافع عن الانجذاب الصوفي للتجربة الدينية بدلًا من الحجاج الفلسفي.

وفـي الأندلـس، فـي أسـبانيا المسـلمة، كان هناك دفـاع جديد عن الفلسـفة على يد ابن رشد ١١٢٦- ١١٩٨م (اسمه اللاتيني هو Aver-roes). فقد قال إن المسـلمين لا يمكنهم تجنب اسـتخدام العقل؛ لأن النـص القرآنـي بحاجـة إلـى تفسـير عقلانـي، والفقهـاء يميلـون إلـى الاختلاف في مسـائل الفقه والأخـلاق. وكتب ردًا على الغزالي تحت عنوان «تهافت التهافت»، مجادلًا بأنه من غير المتسـق استخدام العقل لدحض الاعتماد على العقل؛ وهكذا أخضع علم الكلام للفلسـفة مرة أخرى.

كان لابن سينا وابن رشد تأثيرًا كبيرًا على الفكر الغربي في العصور الوسـطى. وفـي القرنين الثاني عشـر والثالث عشـر، ظهـر جدل ثلاثي الأطراف بين المفكرين الإسـلاميين واليهود والمسـيحيين. وقد كتب الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤م) عملًا لاهوتيًا مشـهورًا بعنـوان «دلالـة الحائريـن»، وقـرأ الأكوينـي عمل موسـى بن ميمَـون. لكـن هذه التعدديـة الثقافية لم تدم طويلًا: فقد سـاد التعصب والصراع، وبعد اسـتعادة أسـباينا على يد الحكومة الملكية الكاثوليكية في القرن الخامس عشر طُرد اليهود والمسلمون بالقوة.

توما الأكويني (١٢٢٤- ١٢٧٤م)

كما رأينا، فإن معظم أعمال أرسطو لم تصبح متوفرة لأوروبا المسيحية حتى القرن الثاني عشر. وقد أنتج هذا ثورة في الفكر القروسطي المتأخر، على الرغم من أن بعض السلطات الكنسية المحافظة حاولت قمع الدراسة الجديدة لأعمال أرسطو. وكان العمل النظامي الرائع للقديس توما الأكويني في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» قائمًا على فلسفة أرسطو بالإضافة إلى الكتاب المقدس وآباء الكنسية. يشبه هذا الكتاب كاتدرائية من العصور الوسطى، فهو هيكل ضخم ومثير للإعجاب من الطموح الديني الرفيع، مليء بالتفاصيل المعقدة التي تجعل المرء يتعجب من الإيمان والبراعة الصناعية اللذان أنتجا هذا الكتاب. وعلى الرغم من أنه كان مثيرًا للجدل في وقته، إلا أنه أصبح يمثل الاعتقاد الأرثوذكسي للكاثوليكية الرومانية.

سمح الأكويني بأن يكون للملكات الطبيعية للعقل البشري منزلة مشروعة، وإن كانت محدودة، في الدفاع عن الإيمان المسيحي (وهو أمر كان أوغسطين وأتباعه المتأخرون في العصور الوسطى مثل القديس بونافنتورا يميلون إلى إنكاره). واعتنق وجهة النظر الأرسطية، **التجريبية** بصورة عامة، القائلة إن كل المعرفة البشرية تبدأ بالإدراك الحسي. ولكنه أقرّ بأنه يتعين علينا استخدام عقولنا للتعرف على أنواع و«صور» الأشياء وبناء معرفة منهجية بالعالم (مثل كانط، انظر الفصل الثامن). ولقد ميز تمييزًا جوهريًا بين **اللاهوت العقلاني واللاهوت القائم على الوحي**: ففي الأول يمكننا استخدام العقل البشري بلا عون من مصدر آخر لإثبات **وجود الله** (من خلال «البراهين الخمسة»، كتابه الشهير)، وفي الثاني نتلقى، **بالإيمان**، وحي الله عن **طبيعته** من خلال

الكتاب المقدس والكنيسة. لكن الإيمان لا تتحكم فيه إرادتنا، وإنما هو مغروس فينا بنعمة الله.

فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، يتبع الأكويني التحليل الأرسطي المتعلق بالنفس البشرية العقلانية باعتبارها تتألف من قدراتنا على الإدراك، وتكوين مفاهيم فكرية، والتفكير النظري، والتفكير العملي، ما يؤدي إلى ممارسة إرادتنا الحرة في الفعل. ولقد جعل مفهوم أرسطو عن السعادة مسيحيًا من خلال تحديد كمالنا النهائي على أنه يكمن في معرفة الله ومحبته. وأكمل الفضائل اليونانية الكلاسيكية الأربعة المتمثلة في الشجاعة والاعتدال والحصافة والعدالة بالفضائل اللاهوتية الثلاثة، وهي الإيمان والرجاء والمحبة الإلهية (أو «عناية الله الأبوية»، كما في الترجمات الأقدم)، التي من أجلها نحتاج إلى تلقي الاستنارة أو النعمة الإلهية.

فيما يتعلق بمسألة الخلود، أبقى الأكويني، باتساق مشكوك فيه، على عنصر من الأفلاطونية بجانب مفهومه الأرسطي عن النفس البشرية، قائلًا إنه على الرغم من أن البعث يتضمن إعادة خلق الإنسان **كاتحاد** بين الجسد والنفس، إلا أن للنفس وجودها المنفصل عن الجسد في الفترة ما بين الموت والبعث. وهذه النظرية تحاول الحفاظ على الهوية الشخصية خلال هذه الفترة المؤقتة، لكنها تدعو إلى التساؤل حول كيف يمكن للروح غير المجسَّدة الاحتفاظ بهويتها.

إن كتاب «الخلاصة اللاهوتية» للأكويني هو نموذج عظيم للتنظيم الفكري ومعرفة المصادر ووضوح اللغة والحجاج العقلاني. ومع ذلك، كان استناده إلى العقل محدودًا؛ لأن سلطة الكنيسة الكاثوليكية ظلت هي الأهم بالنسبة له في جميع المسائل. وكان الأكويني، مثل

أوغسطين، مستعدًا للموافقة على استخدام القوة ضد المعارضين: فقد كتب أن هؤلاء الهراطقة الذين يستخدمون عقولهم لإفساد الاعتقاد المسيحي قد «يُطردون من العالم بالموت» (Summa Theologica, II–II, Q.11, art. 3). ولم يشيد كاتدرائيته الفكرية لتمجيد الله فحسب، وإنما أيضًا لدعم الكنسية، وفي بعض أركانها المظلمة لا يزال من الممكن اكتشاف هبّات من النار. ولم ينتهِ تمامًا من بنائه العظيم؛ لأنه شهد في العام الأخير من حياته رؤية صوفية وقال إن كل ما كتبه «بدا له [الآن] كالهشيم».

الإصلاح: أين تكمن سلطة الإيمان؟

كانت المسيحية هي المنظومة الاعتقادية السائدة في أوروبا لحوالي ١٥٠٠ سنة بعد اعتناق قسطنطين المسيحية، مرورًا بسقوط روما و«العصور المظلمة» وفترة القرون الوسطى العليا، حتى العالم الحديث. وعلى الرغم من التوجهات العلمانية، إلا أن المسيحية لا تزال جزءًا لا يتجزأ في القرن الحادي والعشرين في أوروبا وأمريكا وأماكن أخرى في العالم. لقد ورث باباوات الكنيسة الكاثوليكية مركز سلطتهم في روما واحتفظوا به حتى يومنا هنا. وتطورت المسيحية الأرثوذكسية الشرقية تطورًا منفصلًا عن الإمبراطورية البيزنطية، وتركزت في القسطنطينية حتى سقوط هذه المدينة في أيدي الأتراك المسلمين عام ١٤٥٣م.

تطورت أربع حركات ثقافية متتالية ذات أهمية تاريخية هائلة في أوائل أوروبا الحديثة: **النهضة**، و**الإصلاح**، وصعود العلم، والتنوير.

في عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان

اهتمام جديد مكرس بأدبيات وفنون ما قبل المسيحية وفلسفة العالم القديم. وقُرئت حكمة القدماء بشكل مباشر أكثر، وليس من خلال عدسة المسيحية القروسطية، وقد أحدثت تأثيرًا نشطًا جديدًا على الفكر الغربي. ونشأ أسلوب فلسفي إنسانوي يركز على الطبيعة البشرية أكثر من الميتافيزيقا واللاهوت، على يد بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola في إيطاليا، وإيراسمسوس Erasmus في روتردام.

يُعتقد عمومًا أن الإصلاح الديني قد بدأ عندما وضع مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) خمس وتسعين قضية لاهوتية مثيرة للجدل على باب كنيسة في فيتنبرغ، ألمانيا، في الأول من نوفمبر عام ١٥١٧م. لكن كان هناك بالفعل أصوات إصلاحية في أواخر العصور الوسطى في أوروبا، مثل جون ويكليف John Wycliffe في إنجلترا في القرن الرابع عشر. كانت السلطة على المحك، وأحيانًا تُقمَع المعارضة بعنف؛ فقد حُرق أحد أتباع ويكليف، وهو يان هوس John Huss، في بوهيميا. كان لوثر نفسه لاهوتيًا متعلمًا تعليمًا عاليًا في التقاليد الكاثوليكية، لكنه بدأ في التشكيك في بعض أفكار وممارسات البابوية الإيطالية. وعارض بشدة بيع الكنيسة لـ «الغفران»، الذي دفع الناس إلى الاعتقاد بأنهم يستطيعون شراء الغفران الإلهي ومكانًا في الجنة بالمساهمة في المشاريع البابوية الفخمة. وكان الموضوع الرئيس في لاهوت لوثر هو عقيدة التبرر justification بالإيمان، بالنعمة التي يمنحها الله بحريته، دون وساطة سلطة الكنيسة؛ وبدون اللجوء إلى الاستناد إلى العقل أيضًا (اشتهر لوثر بإدانة العقل بأن اعتبره «عاهرًا»).

كان لوثر أيضًا قوميًا ألمانيًا، ويرد على سلطة روما. وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية وكتب أعماله المثيرة للجدل بلغة بارعة وبليغة

يستطيع كثير من الناس فهمها بسهولة، وقد أتاحت تقنية الطباعة الجديدة آنذاك توزيعها على نطاق واسع. وقد انتشرت حركة الإصلاح الديني بسرعة عبر شمال أوروبا، وتحطمت وحدة الكنيسة الغربية؛ إذ ظهرت مجموعة متنوعة من الكنائس والطوائف البروتستانتية المختلفة، وهي تستند إلى الكتاب المقدس والتجربة الدينية الفردية بدلًا من تقاليد الكنيسة الكاثوليكية. وقد أصبحت ترجمات الكتاب المقدس إلى لغات الناس عنصرًا حاسمًا في هذا النوع الجديد من الروحانيات. حتى عصر الإصلاح، كان الكتاب المقدس متاحًا فقط للكهنة واللاهوتيين الذين يمكنهم قراءة اللاتينية أو اليونانية. وقد أحرقت سلطات الكنيسة بعض المترجمين الأوائل، مثل ويليام تيندال William Tyndale؛ حيث شعروا بتهديد سلطتهم الكنسية إذا تمكن الجميع من قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها بأنفسهم.

أصبح الاستشهاد بالكتاب المقدس هو المصدر الأساسي للسلطة الدينية لدى البروتستانت، وخاصة الكنائس الكالفينية بقيادة جون كالفين (١٥٠٩- ١٥٠٦٤م)، الذي لخص لاهوته في كتاب «تأسيس الديانة المسيحية». وتأسست دولة كالفينية ثيوقراطية (تحكمها سلطة دينية) في جينيف في سويسرا. وانتشرت الكالفينية حتى بلغت اسكتلندا، وبلغت الحركة التطهيرية[1] في إنجلترا، وبلغت أمريكا مع المستوطنين الأوائل. وحينذاك طُوِّرت عقيدة عصمة الكتاب المقدس باعتباره كلمة الله الموحى بها، لكن السؤال المتعلق بمن يمتلك التفسير

---

(١) الحركة التطهيرية أو البيوريتانية Puritanism هي حركة ومذهب فسيحي بروتستانتي انتشرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر في انجلترا، وتأثرت بأفكار كالفن لدرجة أنها يُطلَق عليها أيضًا الكالفينية (المراجع).

الصحيح يُثار عندما يختلف القراء. فبعض الطوائف البروتستانتية الأكثر جذرية مثل القائلين بتجديد العماد في القارة والكويكرز في إنجلترا، على الرغم من تأثرهم بشدة بالعهد الجديد، استندوا إلى «النور الداخلي» لوحي الله في عقل أو قلب الفرد، ومن ثم ركزوا بأكبر قدر على التجربة الدينية الفردية.

غالبًا ما تصاعدت الخلافات الدينية إلى صراع عنيف. وكان هناك حروب دينية في أوائل أوروبا الحديثة، وغالبًا ما كانت بين الكاثوليك والبروتستانت، لكن كانت أحيانًا أيضًا بين الطوائف البروتستانتية المتنافسة. وناشد لوثر الحكام الألمان لقمع القائلين بتجديد العماد بالقوة الوحشية. وكان يُنظر إلى الهوغونوتيين (البروتستانت الفرنسيين) على أنهم خونة للدولة الكاثوليكية وكانوا يُذبحون أو يُطردون. وبعد الحرب الأهلية في منتصف القرن السابع عشر، استُعيدت الحكومة الملكية والكنيسة الأنجليكانية وتعرض «غير الممتثلين» دينيًا للاضطهاد لفترة من الزمن. وفقط بالتدريج، بعد هذه التجارب المؤلمة، بدأت الشعوب الأوروبية تقبل فكرة إمكانية التسامح مع الديانات المختلفة في نفس البلد. وأصبح مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة مقدسًا في الدستور الأمريكي الجديد عام ١٧٧٦م.

ظهور العلم: كيف يُطبَق المنهج العلمي على البشر؟

نشأت العلوم الفيزيائية الحديثة في القرن السابع عشر. وثبت انتصار الجمع بين المنهج التجريبي والنظرية الرياضية المنهجية بأعمال جاليليو ونيوتن. وأظهر النجاح التفسيري البارز للنظام الميكانيكي النيوتني كيف أن المعرفة الجديدة عن الكون، سواء في

السماوات أو على الأرض، يمكن ترسيخها بصرامة على أساس القوانين الرياضية للطبيعة والملاحظات المضبوطة بعناية. ولم يعد من الممكن الاستشهاد بسلطة أرسطو أو الكتاب المقدس أو الكنيسة في مسائل الحقائق التجريبية المتعلقة بما يحدث في العالم الفيزيائي. كانت المحاولة القصيرة للكنيسة الكاثوليكية للإبقاء على علم الكونيات مركزيّ الأرض، الذي كان قبل كوبرنيكوس، في مواجهة اكتشافات جاليليو بمثابة دفاع أخير عن ما لا يمكن الدفاع عنه.

هناك مشكلة أصعب (لا تزال تواجهنا اليوم) هي إلى أي مدى يمكن تطبيق المنهج العلمي على البشر؟ غالبًا ما يبدو أن هناك إجابتين متعارضتين للغاية على هذا السؤال، وهما مرتبطان بالخلاف الميتافيزيقي بين **المادية والثنائية**. فهل البشر يتألفون بالكلية من نفس نوع المادة الذي يشكّل بقية الكون ويخضعون لنفس القوانين الطبيعية؟ (كان يُفترض أن تكون القوانين حتمية حتى ظهور ميكانيكا الكموم في القرن العشرين)، أم أننا مزيج من الجسد والروح؟ حيث يُنظر لهذا الأخير على أنه شيء غير مادي، ولا يخضع لقوانين العلوم الفيزيائية، ويُفترض أنه يترك مجالًا للعقلانية والإرادة الحرة.

دافع هوبز عن الرأي الميتافيزيقي الأول، ودافع ديكارت عن الرأي الميتافيزيقي الثاني. وسيظلون تقريبًا مسيطرين على أفقنا الفكري، لكننا سنرى أن اسبينوزا اقترح طريقًا ثالثًا.

هوبز (١٥٨٨- ١٦٧٩م)

نشر الإنجليزي توماس هوبز أشهر أعماله «اللوياثان» عام ١٦٥١م، في فترة الحرب الأهلية البريطانية. وهذا الكتاب من أعظم كلاسيكيات

الفلسفة السياسية، لكن استنتاجاته مستمدة من مقدمات متعلقة بالطبيعة البشـرية الفردية. فقد رفض هوبز بشدة الثنائية والأرسطية القروسطية، وجـادل بـأن فكرة النفـس ذاتها باعتبارهـا جوهرًا غير مـادي متناقضية ذاتيًا. وتبنى مادية جذرية فيما يتعلق بالطبيعة البشرية؛ حيث تعامل مع الحيـاة كحركـة لأجزاء الجسـد الإنسـاني، ومع الإحساسـات كحركة داخل أعضاء الجسـم، ومع الرغبات كحالات للجسـد والدماغ تسبب الحركة الجسـدية. وتعد فلسـفة هوبز من الفلسفات الأولى التي تبنت **الطبيعانية المنهجية**؛ حيث اقترحت استخدام أساليب العلوم الفيزيائية لتفسير الطبيعة البشرية والمجتمع البشري.

كان لـدى هوبـز نظرة قاتمة إلـى الطبيعة البشـرية الفردية باعتبارها أنانيـة في جوهرها، حيث تكون رغبات كل فرد متعلقة ببقائه وتكاثره. ونحن نعتني بأسرتنا المباشرة كجزء من التكاثر البشري، لكننا لا نهتم بالآخرين (هذا استباق خام للمعالجات الداروينية التي سننظر فيها في الفصـل الثانـي عشـر). ويتنافس البشـر حتمًا مع بعضهـم البعض على الغـذاء والأرض وجميـع المـوارد الأخـرى؛ لذلـك إذا لـم تكن هناك سـلطة شـاملة لفـرض النظـام والحفـاظ عليه فـإن الناس يميلـون إلى اللجـوء إلـى السـرقة والعنف، ومن ثـم لا يأمن أحد علـى ممتلكاته أو حياتـه. ويقـول هوبز في أكثر عباراته اقتباسًـا إن «حالـة الطبيعة منعزلة وفقيـرة وبغيضـة ووحشـية وقصيـرة»؛ لذلـك جـادل بأن هنـاك حاجة أساسية لسلطة الدولة، ذات الاحتكار المطلق الفعال لاستخدام القوة. وبالتالي، من مصلحة كل شخص أن يتخلى عن شيء من حريته الفردية مـن أجـل الأمن وأن يعترف بسـلطة أي سـلطة قوية بمـا يكفي لفرض القانون (قانون السلطة الحاكمة).

يُعتبر تقرير هوبز عن الطبيعة البشرية إلحاديًا ضمنيًا. ولم يستطع أن يقول هوبز هذا صراحة في القرن السابع عشر، لذلك ما زلنا نجد حديثًا عن الله في كتاباته، لكنه يبدو غير ضروري لحجته الرئيسية، حيث لا يستشهد بالأمور الإلهية: كالخلق والغرض والفداء والحكم. ومن أجل السلام، أراد هوبز إخضاع جميع الكنائس لسلطة الدولة.

من المناسب هنا أن نذكّر أنفسنا بأن تعبير «حالة الطبيعة» وتعبير «الطبيعة البشرية» غامضان للغاية، كما هو مذكور في مقدمتنا. كان بعض المفكرين المحدثين مثل: توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو يميلون إلى أن يقصدوا بـ «الطبيعة» الطبيعة المفترضة للبشر قبل ظهور المجتمع المنظم. ولكن كان هناك كل الأسباب الداعية لاعتقاد أن البشر (وأسلافنا السابقين للبشر) كانوا دائمًا كائنات اجتماعية بشدة، وأن فكرة اجتماع الأفراد معًا لتشكيل المجتمع من خلال عقد اجتماعي هي خرافة أو أداة فكرية لتبرير السلطة السياسية.

ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠م)

كان الفرنسي رينيه ديكارت شخصية محورية في الثورة العلمية في القرن السابع عشر؛ حيث أسهم إسهامًا جوهريًا في تطوير الرياضيات والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والفلسفة. وقد حل محله عمله العلمي أعمال أخرى منذ فترة طويلة، لكن كتاباته الفلسفية ظلت حاضرة بثبات في المناهج الدراسية؛ لأنها تعبّر عن المفاهيم والحجج الأساسية التي يحتاج أي فيلسوف إلى معالجتها.

ما يهمنا هنا أكثر من غيره هو تفسير ديكارت الثنائي للطبيعة البشرية على أنها تتكون من الجسد والنفس، أي: تتكون من مادتين

منفصلتين ولكن متفاعلتين يمكن لكل منهما أن تتواجد بدون الأخرى. وفي هـذا الأمر اتبع ديكارت تقليدًا طويلًا يشـمل أفلاطون، لكنه أبرز التمييـز وقـدم حججًا جديدة لهـذا التمييز آتية من طبيعـة الوعي. وفقًا لديكارت، يشغل الجسد حيزًا ويخضع لقوانين الطبيعة الفيزيائية، لكن ليس لـه خصائـص عقليـة. فالعقـل أو النفس هـو الذي يفكر ويشـعر ويـدرك ويقرر (وبالتالي يمـارس الإرادة الحرة)، وهو ليس متكونًا من مادة، ولا يشغل حيزًا (على الرغم من تغيره بمرور الوقت)، ولا يمكن دراسـته بأسـاليب العلوم الفيزيائية. علاوة على ذلك، يمكن للروح أن تبقى بعد موت الجسـد، وتحمل هوية الإنسـان إلى الحياة الآخرة. كل هذا قاد ديكارت إلى التمييز على نحو حاد بين البشر باعتبارهم مالكين لأرواح غير مادية وبين الحيوانات باعتبارها تفتقر على ما يُفترض إلى الوعي.

كتب ديكارت في كتابه «مقال عن المنهج» عرضًا أوليًا لأفكاره في شـكل سـيرة ذاتيـة تحتوي على بعـض العناصر التخيليـة. وتبدأ حجته الرئيسـية للثنائيـة، المعبـر عنهـا بدقـة أكبـر في كتابـه «التأمـلات»، من التفكير في أنه إذا كان بإمكان المرء أن يشك في أي شيء (في المرحلة الأولى من حجته كان ديكارت مسـتعدًا للتشـكيك في جميع اعتقاداته السابقة) إلا أنه لا يمكنه أن يشك في وجوده ككائن واع، ولكن يمكن للمـرء (كمـا زعم ديكارت) الشـك في مـا إذا كان لديه جسـد. وهكذا اسـتعمل ديكارت عقله بطريقة تأملية واستنباطية لمحاولة إثبات ماهية الـروحَ، ثـم حاجج (على نحو مشـكوك فيه) منطلقًا مـن طبيعة أفكارنا ليستنتج وجود الله.

في الجزء الخامس من «مقال عن المنهج» قدم ديكارت حجة أكثر

تجريبية للثنائية باعتبارها الفرضية التي تفسر سلوك الناس والحيوانات على أفضل وجه. فقد أبقى على تمييز نوعي بين الملكات العقلية للبشر والحيوانات الأخرى، مع التركيز على اللغة كمكون مميز للعقلانية البشرية. وهذا النوع من العقلانية القائم على التجريب، أي: التأكيد على بعض القدرات العقلية الفطرية الخاصة بالجنس بالشري، هو ما جدده نعوم تشومسكي في القرن العشرين (انظر الفصل الثاني عشر). بعد أن قسّم ديكارت الطبيعة البشرية إلى مجالين ميتافيزيقيين مختلفين، اعتقد (ككثير غيره) أنه يستطيع تطبيق الأسلوب العلمي على دراسة أجسادنا في علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء، وفي نفس الوقت يظل مؤمنًا كاثوليكيًا سليم الاعتقاد بإله غير مادي وغير متناهي وروح متناهية وغير مادية وخالدة ذات إرادة حرة.

اسبينوزا (١٦٣٢- ١٦٧٧م)

عاش بنديكت دي اسبينوزا في أمستردام بهولندا، وهو ينحدر من اليهود الذين طُردوا من البرتغال بعد استرداد المسيحيون بعد القرن الخامس عشر شبه الجزيرة الأيبيرية. وقد قدم حلًا وسطًا محتملًا بين البديلين المتصلبين: الثنائية والمادية. وفي عمله الرئيس «الأخلاق» (الذي يحتوي في الواقع على ميتافيزيقا أكثر من الأخلاق)، قام بمماهاة بين الله والطبيعة ككل. وأبقى على بعض الحديث التبجيلي عن «الإله أو الطبيعة»، ولكن تصوره ليس هو التصور الكتابي عن الله باعتباره الخالق الشخصي المتعالي عن الطبيعة بأكملها. إن ما قدمه هو اعتقاد وحدة الوجود، وليس الاعتقاد الأرثوذكسي، ولهذا السبب سُخر من اسبينوزا باعتباره ملحدًا بشعًا. وقد قدم حججه في شكل شبه

رياضـي، بنظريـات وبراهين ولـوازم مرقّمـة، لكن المحتوى فلسـفي. يصعـب فهم منظومتـه التقنية للمواد والصفـات والجواهر، لكن لديها سليل فكري مثير للاهتمام في فلسفة العقل في القرن العشرين.

طور اسبينوزا نظرية أصلية، فيما يتعلق بميتافيزيقا الطبيعة البشرية، مفادها أن المادة والعقل ليسـا جوهرين منفصلين كما جادل ديكارت. وإنما جانبان لواقع أساسـي واحد (في الواقع بالنسـبة لاسـبينوزا هناك جوهـر واحـد فقـط حسـب اسـتخدامه للمصطلـح، ألا وهـو الطبيعـة بأكملهـا، التـي يسـميها «الله»). وهـذه الثنائية هي **ثنائيـة الخصائص لا الجواهر**، وتُعرف أيضًا بـ «نظرية العقل ثنائية الجانب». ووفقًا لنسـخة حديثة منها، يمكن مماهاة الأحداث الذهنية بالأحداث الدماغية: هناك مجموعتان مختلفتان من المفاهيم أو الخصائص (الذهنية: المحتويات القضويـة[1] للأفـكار، والفيزيائيـة: الفسـيولوجيا العصبيـة)، لكنهمـا تنطبقـان علـى نفس مجموعـة الأحـداث. ويمكن ربط هـذا بالمفهوم الأرسطي (الفصل الخامس) الذي مفاده أن العقل هو ما يقوم به الدماغ الفاعل.

قدم اسبينوزا فلسفة أكثر شخصية للحياة في نهاية كتابه «الأخلاق»، وميز بين ثلاث مراحل من التقدم العقلي: من الإدراك الحسي المجرد، مـرورًا بالمعرفـة العلمية، إلى الحالة الصوفية التي سـماها «النعمة» أو «الحـب الفكـري لله»، التي يرى فيها المرء كل شـيء في ضوء الأبدية. ومـع ذلـك، فـإن آراءه حـول تفسـير الكتاب المقـدس، التي سـبق بها

(١) القضـوي منسـوب إلـى قضيـة، فالمحتـوى القضوي – كمـا هو معروف في فلسـفة العقـل واللغـة – عنصـر ذهني على شـكل قضية، أي لا بد من وجـود قضية ما تمثل المحتوى (المراجع).

المقاربات التاريخية الحديثة، اعتُبرت من الهرطقة من مجتمعه اليهودي، وطُرد من الكنيس. هناك نمط حاضر على مر العصور يتمثل في تورط الفلاسفة في مشكلات مع السلطات الدينية، من سقراط في اليونان القديمة ومرورًا بابن سينا في الإسلام القروسطي إلى اسبينوزا وروسو وكانط، كما سنرى.

التنوير: هل يمكن للعلم أن يكون مرشدنا في الحياة؟

منذ منتصف القرن السابع عشر فصاعدًا، حيث أصبح العلم (الذي جسده نيوتن في المقام الأول) مقبولًا على نطاق واسع باعتباره الطريقة الوحيدة لاكتساب المعرفة بالعالم المادي، اقتُرح علينا مرارًا وتكرارًا أنه يجب تطبيق أساليب العلم على البشر، من أجل فهم أنفسنا. في حركة فكرية أوروبية واسعة النطاق تركزت في القرن الثامن عشر، برز الأمل في أن يساعدنا ذلك على حل مشاكل البشرية. ويمكن تلخيص هذا **التنوير** بإيجاز على أنه الاعتقاد بقدرة العقل البشري على تحسين الوضع البشري (قد يقول المؤيدون أن هذا الاعتقاد مبرر بنجاح العلم حتى الآن، لكن المنتقدين يقولون إنه إيمان غير مُثْبَت – أو غير قابل للإثبات – بقدرة العلم على تفسير كل شيء). كان يُعتقد على نطاق واسع أن العقلانية إن طُبّقت لصالح الأفراد في الطب والتعليم ولإصلاح المجتمع البشري في الاقتصاد والسياسية فإنها يمكن أن تؤدي إلى تقدم لم يسبق له مثيل حتى الآن. وهذا الادعاء أصبح في صيغه الأكثر تطرفًا هو الادعاء القائل إن العلم يمكن أن يحل محل أي نوع آخر من الإرشاد في الحياة، مثل الدين والأخلاق والتقليد الاجتماعي وسلطة الملوك.

لقد اتخذ التنوير أشكالًا مختلفة بطريقة ما في الدول القومية المتنافسة في أوروبا. ففي بريطانيا، التي مرت بتجربة الحرب الأهلية الحارقة، كان هناك تطور تدريجي وإصلاح مرحلي للمجتمع، وأُدخلت الديمقراطية على فترات متقطعة. وقدم جون لوك تقريرًا تجريبيًا عن أصل كل أفكارنا في الخبرة في كتابه «مقالة في الفهم البشري» (١٦٩٠م). وعلى الرغم من أن لوك أبقى على الثنائية وعلى الإيمان بالله، إلا أنه استند إلى العقل والخبرة بدلًا من الدين القائم على الوحي. واستمدت فلسفته السياسية الحاجة إلى الحكومة (والحاجة إلى قيود على سلطتها) من احتياجات وحقوق الفرد، وخاصة حقوق الملكية. وقد أثر فكر لوك في صياغة الدستور الأمريكي.

هيوم (١٧١١- ١٧٧٦م)

كان الاسكتلندي ديفيد هيوم من أكثر الشخصيات المؤثرة في عصر التنوير. وأعظم مؤلفاته هو «رسالة في الطبيعة البشرية» ذو المجلدات الثلاثة (١٧٣٩- ١٧٤٠م)، الذي كتبه وهو لا يزال في العشرينيات من عمره. وفي وقت لاحق كتب المزيد من التوضيحات الأوسع انتشارًا لأفكاره الرئيسية في مبحثين عن الفهم والأخلاق البشريين. وواصل معالجة العديد من الموضوعات الأخرى، ومنها: الدين والسياسة والتاريخ.

طبّق هيوم المذهب التجريبي بصرامة أكثر من أي حد سبقه: فقد رأى أن جميع المفاهيم مشتقة من الخبرة، وأن كل المعرفة المتعلقة بالعالم يجب أن تستند إلى الخبرة. ويمكن أن يُثبت العقل الخالص نتائج متعلقة بـ «علاقات الأفكار» في المنطق والرياضيات (فيما يسمى

بـ «العبـارات التحليلية»)، لكنه لا يمكن أن يُنتـج أي حقيقة فعلية عن العالـم. والعنوان الفرعي لكتابه «رسـالة في الطبيعة البشـرية» له دلالة كبيـرة، ألا وهـو «محاولـة لإدخـال الأسـلوب التجريبـي للتفكيـر فـي الموضوعـات الأخلاقيـة An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects» (حيـث تعنـي كلمـة «تجريبي»: الخبـرة القائمة علـى الملاحظـة، وتعني كلمة «الأخلاقـي»: الإنسـان). لقد كان هـذا الكتاب من أولـى المحاولات الجادة لبناء نظرية علمية عن الطبيعة البشـرية، لكنه يظل عملًا فلسـفيًا أكثر من كونه نفسيًا.

أكدت نسخة هيوم من المذهب التجريبي أن جميع الأفكار مشتقة مـن الانطباعـات، إمـا مـن الحـواس أو «الانعـكاس» (أي: الوعـي الاسـتبطاني مـن المرء بحالاته الذهنية). وقـد جادل بأنه ليس لدينا أي فكرة عن المادة إلا باعتبارها حزمة من الصفات المحسوسة (وفي هذا هـو تابع لباركلي، الفيلسـوف الأيرلنـي والأسـقف الأنجليكاني الذي نفـى حتـى وجـود المـادة). وقد ذهب هيـوم إلـى أبعد مما ذهـب إليه باركلـي عندمـا جـادل بأنـه ليـس لدينا فكـرة متماسـكة عـن النفس أو الجوهر العقلي؛ لأننا لا ندرك إلا تعاقب الحالات الذهنية في أنفسـنا، وبالتالي ليس لدينا أي فكرة عن استمرارية النفس أو الذات. كما جادل علـى نحـو مشـهور بأنـه ليـس لدينـا أي فكـرة عـن السـببية («الرابطـة الضروريـة») إلا التتابـع الزمني المتكرر لأنـواع الأحداث. فمن وجهة نظر هيوم لا يوجد سبب وجيه لأن نتوقع أن الارتباطات التي لاحظناها حتى الآن ستستمر في الحالات الجديدة؛ فطبيعتنا البشرية الغريزية غير العقلانية فقط (التي تشبه عقلية الحيوان في هذا الصدد) هي التي تتوقع أن يكون المستقبل مماثلًا للماضي.

وبناء على ذلك هناك نزعة شكوكية في أساس فلسفة هيوم النظرية، فقد خلص إلى أن اعتقاداتنا الأساسية لا يمكن إثباتها بالعقل، وإنما ترجع فقط إلى استعداداتنا الفطرية. ومع ذلك، فيما يتعلق بالمسائل العملية، كان أكثر إنسانية وحذرًا بل ومحافظًا إلى حد ما، حيث كان يستند إلى (ما اعتبره) الحقائق التجريبية المعروفة عن البشر، كما يتضح من الحس السليم والتاريخ والأنثروبولوجيا. وقد قدّم تقريرًا إنسانيًا في جوهره للأخلاق والسياسة يقوم على ميولنا إلى التعاطف وكذلك الأنانية، ومسؤوليتنا تجاه العواطف، وقدرتنا على تهدئتها بالفكر. وأيّد هيوم إصلاح وتطوير المجتمع البشري تدريجيًا.

وفي كل هذا لم يستعمل هيوم المفاهيم اللاهوتية. وكان من أوائل المفكرين الذين حاولوا تقديم تقرير علمي عن الاعتقاد والممارسة الدينيين في كتابه «التاريخ الطبيعي للدين». وقد فحص فحصًا نقديًا الحجج التقليدية لوجود الله، وخاصة الحجة الآتية من التصميم الظاهر، في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي»، لكن هذه الأفكار كانت مثيرة للجدل لدرجة أنها لم تُنشر في حياته. وفي مرحلة النضج نال هيوم نصيبه من الشهرة، كشخصية مركزية في التنوير الاسكتلندي، بجانب آدم سميث وتوماس ريد. ومع ذلك، حرمته شهرته كملحد من التعيين في منصب رئيس قسم الفلسفة في جامعة إدنبرة، وهو المنصب الذي كان يستحقه بشدة. وقد مات بهدوء فلسفي دون توقع حياة أخرى.

روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م)

ظهر في فرنسا في القرن الثامن عشر مجموعة من مفكر التنوير الجذريين الذين آمنوا بتطبيق العقل على الأمور الإنسانية. ومن هؤلاء

الفلاسفة: فولتير ودنيس ديدرو Diderot، ولورن دالمبير d'Alembert، وروسو وكوندورسيه Condorcet. وفي ظل النظام الفرنسي الملكي المطلق، السائد في هذه الفترة، والامتياز الاستقراطي، والكنيسة الكاثوليكية، كان هذا التفكير مدمرًا للغاية. كان فولتير ربوبيًا (يؤمن بالله الذي خلق الكون ولا يتدخل بعد ذلك)، لكن الآخرين كانوا ملحدين تمامًا، وهو شيء جديد في الفكر الأوروبي. كان بعضهم أيضًا ماديين، ولا سيما بارون دي هولباخ Baron D'Holbach، ودي لا ميتري de la Mettrie، الذي قال في كتابه «الإنسان آلة L'Homme Machine»: «إن البشر هم آلات بيولوجية، مكوّنة حصرًا من المادة».

كان لدى هؤلاء الفلاسفة ما يمكن أن نسميه بنظرة من الحاضر إلى الماضي إيمان ساذج بقدرة العقل البشري على إصلاح الأمور الإنسانية، الذي اختُبر بقوة بالتداعيات العنيفة للثورة الفرنسية.

كان جان جاك روسو، المولود في مدينة جينيف، من أشد المفكرين تأثيرًا في عصر التنوير، لكنه كان شخصية مختلفة وغير نمطية من نواحٍ كثيرة، ولا سيما في استناده إلى الشعور الغريزي بدلًا من العقل الخالص. وفي كتابه «مقال في أصل المساواة» (١٧٥٥م) جادل لصالح الخير الأساسي للطبيعة البشرية، وقدّم تاريخًا تأمليًا لظهور المجتمع البشري من الأصول البدائية. وادعى أنه يُظهر كيف أفسد نماء ما يسمى بـ«الحضارة» سعادة الناس وحريتهم وأخلاقهم الطبيعية، وسمح بتطور التفاوتات غير الطبيعية وغير العادلة.

وفي بحث روسو التفصيلي عن التعليم المعنون بـ«إميل Emile» (١٧٦٢م)، قدّم رؤيته المثالية للخير الأساسي للطبيعة البشرية في شكل خطة مفصلة لكيفية تربية الصبي على يد معلّم حكيم ذي تحكم

مطلـق، من الطفولة إلى الزواج. وعلى الرغم من أن هذا المخطط غير عملي (قدّمه رجل أرسل أطفاله غير الشرعيين إلى دور الأيتام)، إلا أن روسـو عرض رؤى ثاقبة في نمو الطفل كانت مؤثرة. أصر روسـو على أن الأطفال ليسـوا بالغين في صورة مصغرة، ولا ينبغي معاملتهم على النحـو: فيجب أن تكون تربيتهم وتعليمهم مناسبين لمرحلتهم العقلية الخاصـة. وكانـت وصفته هي أنه يجب السـماح لكل شـخص بتطوير طبيعته الفطرية الخاصة به، دون إفساد من المجتمع، ولا سيما المجتمع الحديث الثري والحضري، الذي شعر روسو بقوة أنه فاسد تمامًا. وفي إحدى عباراته المبالغة كما هي عادته يقول: «المؤسسـات البشرية هي كتلة من الحماقة والتناقض».

تتسـم كتابات روسـو بنوع من البلاغة وجده الكثيـرون مقنعًا، ولا يـزال تأثيـره حاضـرًا في الافتراض المشـكوك فيه القائـل إن كل ما هو «طبيعي» لا بد أن يكون جيدًا. فقد كتب روسو: «يا رجل! عش حياتك ولن تكون بائسًـا بعد الآن. واحتفظ بمكانـك المحدد بالنظام الطبيعي ولا شـيء يمكنـه أن يقتلعك منه». قد يبدو هـذا القول جذابًا، ولكن ما الـذي يُعتبر «حيـاة المرء»، وما هو «المكان المحدد للإنسـان في نظام الطبيعـة»؟ إن روسـو لـم يأخذ في اعتبـاره طبيعتنا السـاقطة: حقيقة أنه يبـدو من طبيعة البشـر (حتى الأطفال الصغار جـدًا) الأنانية والتنافس والخداع والعدوان والتنمر . وعلى الرغم من تقدمية روسـو، إلا أنه لا يزال يعامل الفتيات والنساء على أنهن خاضعات للذكور (كما ظهر في نهايةَ كتاب «إميل»).

فـي قسـم من أقسـام كتـاب «إميل» بعنـوان «مهنة الإيمـان ككاهن سافواري Profession of Faith of a Savoyard Priest»، عبّر روسو

عـن موقفـه من الدين. وقد دافع عن الإيمـان بالمفهوم الربوبي عن الله وعـن نفـس غير ماديـة تتمتـع بـالإرادة الحرة. لكنـه كان متشـككًا في ادعـاءات الديـن القائـم علـى الوحي التـي قدمتهـا السـلطات الدينية، وفضّـل الإيمـان السـاذج بعصمـة ضميـر كل شـخص كمرشـد للخير والشـر. ولهـذا أدانتـه الكاثوليكية الفرنسـية والكالفينيـة الجينيفية معًا، ونجـا بصعوبة مـن الاعتقال، واضطـر للعيش في المنفـى لبقية حياته. ربمـا كان يأمـل فـي إيجـاد طريـق وسـط بيـن الفلاسـفة غيـر الدينيين والمسـيحية الاسـتبدادية، ولـم يـرضَ بأي مـن هذين الخياريـن. ومع ذلك، فإن إصراره على المساواة الطبيعية بين جميع البشر وأن «العبادة الحقـة هي عبادة القلب» كان له تأثيـر على الكثيرين، ومنهم كانط كما سـنرى فـي الفصـل التالي. وكان تأكيده على أهمية الشـعور الإنسـاني بشيرًا بالحركة الرومانسية التي انتزعت التنوير في القرن التاسع عشر.

الفصل الثامن

كانط: العلل والأسباب، والأخلاق والدين

حياة كانط وأعماله

من المسلّم به بشكل عام أن إيمانويل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤م) هو من بين الفلاسفة الثلاثة الأعظم على مر العصور، مع أفلاطون وأرسطو. وقد قضى حياته كلها ومهنته كأستاذ للفلسفة في مدينة كونيغسبرغ Königsberg البروسية الصغيرة (في عام ١٩٤٦ أعيد تسميتها بـ كالينينغراد Kaliningrad، وهي جيب[1] روسي على بحر البلطيق).

تُعَدّ فلسفة كانط نموذجًا لمعظم الفكر الغربي الحديث المبكر الذي ورث التأثير المزدوج للمسيحية والعلم ومحاولة الجمع بين الاثنين. فقد ورث كانط التصور المسيحي المعتاد عن الله على أنه كلي العلم وكلي القدرة والخير، وعن الروح البشرية الخالدة التي تتمتع بالإرادة الحرة، وعن الشعور القوي بالأخلاق. وجاء تأثير أسرته من التقوية، وهي حركة جذرية داخل اللوثرية أكدت على الإخلاص الشخصي في العبادة والعيش المستقيم بما يتجاوز العقائد والطقوس. وعلى الرغم من أن كانط رفض حماس التقوية المتفرد والإنجيلي، إلا

(١) الجيب في الجغرافيا هو جزء من الدولة محاط من جميع الجهات بجزء من دولة أخرى (المراجع).

أن هناك شيئًا من جوهرها ظهر في مقاربة كانط للأخلاق والدين.

من الناحية العلمية، عاش كانط قرنًا بعد الثورة العلمية التي بدأها جاليليو. وقد فهم أساسيات الفيزياء الرياضية لنيوتن واعتبرها نموذجًا للعلوم الطبيعية. وهو نفسه قدّم مساهمة مهمة في العلم في شبابه عندما طور التقرير الأول عن تكوّن النظام الشمسي من خلال تراكم الكواكب من سحب الغبار. وفي أواخر القرن الثامن عشر بدأت الثورة الكيميائية – المرحلة الثانية من التطور العلمي – واستخدم كانط بعض الأمثلة الكيميائية في فلسفته. لقد سبق كانط الثورة الداروينية في علم الأحياء؛ لذا فإن تنظيره حول **الغائية** (الغرضية) في الطبيعة يحتاج إلى إعادة تفكير في ضوء نظرية التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي.

حصل كانط أيضًا على تعليم إنسانوي شامل، في الفلسفة اليونانية واللاتينية وفي الأدب اليوناني واللاتيني، وفي اللاهوت، وفي النظرية السياسية. وقد بدأ مسيرته من داخل التقليد **العقلاني**[(١)] الألماني النابع بشكل رئيس من غوتفريد فيلهيلم لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م)، الذي اعتقد أن عقلنا الخالص يمكن أن يُثبت الادعاءات **الميتافيزيقية**، ومنها مثلًا: أن الله موجود ويجعل العالم على النحو الأفضل، و(بشكل خاص) أن كل شيء في العالم يتكون من عقول أولية تسمى «مونادات». تتأرجح منشورات كانط المبكرة («السابقة لعمله النقدي») بين التأثيرات المتنافسة للعلوم الطبيعية والميتافيزيقا العقلانية، لكنه أصبح فيما بعد على دراية بالتجريبية الجذرية لديفيد هيوم، وفي عمله الناضج

(١) العقلاني هنا بمعنى أن العقل هو أصل الخبرة، وأن هناك مبادئ عقلية سابقة للتجربة وليس بالمعنى المتبادر (المراجع).

عام ١٧٨١م حقق تركيبية أصلية على نحو لافت للنظر بين العقلانية والتجريبية.

كان كانط بالتأكيد المفكر الأعمق في عصر التنوير. على الرغم من إدراكه للجانب المظلم للطبيعة البشرية، إلا أنه آمن أنه بإمكان العقل تحسين الوضع البشري، مع استعمال كلمة «العقل» بالمعنى الواسع الذي يشمل العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة والدين. إن الفيلسوف الوحيد الذي ترك أثرًا خاصًا عن الفكر الاجتماعي في كانط هو روسو، صاحب العقلية المستقلة عن التنوير الفرنسي (انظر «الفاصل التاريخي» السابق). وقد استوعب كانط بعض أفكار روسو فيما يتعلق بالطبيعة البشرية والثقافة والتعليم والتاريخ والأهمية الكبيرة للأخلاق والأهمية الأقل للاهوت.

ظهرت أعمال فلسفة كانط «النقدية» في وقت متأخر من حياته الفلسفية، في العقدين الأخيرين من القرن الثامن عشر: «نقد العقل الخالص» (١٧٨١م)، و«تأسيس (أو أسس) ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٨٥م)، و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، و«نقد ملكة الحُكم» (١٧٩٠م)، و«الدين في حدود مجرد العقل» (١٧٩٣م)، و«ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٩٧م) (تستخدم الإحالات إلى «نقد العقل الخالص» الترقيم A و B في الطبعات الأولى والثانية، أما الإحالات إلى الأعمال الأخرى فتكون بالمجلد ورقم الصفحة في طبعة الأكاديمية الألمانية للأعمال الكاملة). إن كتابات كانط تجريدية على نحو مذهل وتتسم باستعمال المصطلحات الفنية التي هي من ابتكاره في كثير من الأحيان، لكن المرء يشعر بأنه يتعامل مع القضايا العميقة بشكل منهجي للغاية. ومع ذلك، فقد كتب أيضًا بعض المقالات الأقصر والأكثر أناقة

للجمهور المثقف حول موضوعات مثل «ما التنوير؟»، و«فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر المواطنة العالمية»، و«السلام الدائم». وأراد كانط أن يكون مفكرًا تقدميًا مؤثرًا وكذلك فيلسوفًا أكاديميًا، لكن في بعض كتاباته الشعبية أعرب للأسف عن آراء عنصرية ومتحيزة جنسيًا كانت من سمات عصره.

لقد عبّر كانط مرارًا وتكرارًا عن إيمانه بالاستخدام الديمقراطي الحر للعقل الخالص لفحص كل شيء، مهما كان تقليديًا أو موثوقًا أو مقدسًا: يجب أن يستند العقل البشري فقط إلى الموافقة غير الإجبارية التي يقول بها أي شخص قادر على الحكم العقلاني. وجادل بأن القيود الوحيدة على العقل البشري هي تلك التي نكتشفها عندما نفحص ادعاءات وقيود العقل نفسه؛ ومن ثم يمكن للعقل البشري أن يوفر لنفسه انضباطه الذاتي من خلال التفكير الفلسفي. وكلمة «نقد» تعني عند كانط ذلك البحث الواعي في قوى وقيود العقل البشري. وقد طبق نقده على العلم والميتافيزيقا والأخلاق والأحكام الجمالية والغرضية والدين.

واجه كانط في شيخوخته، عندما بات ذا سمعة عالمية، مشكلة مع الحكومة البروسية. فقد استفاد معظم حياته من الحُكم التنويري نسبيًا لفريدريك الكبير، لكن بعد وفاة هذا الملك استولى نظام أكثر رجعية، واكتشف مراقبو المطبوعات في هذا النظام توجهات غير أرثوذكسية فِي أعمال كانط حول الدين ومنعوه من نشر أي شيء آخر في هذا الموضوع. لم يضعوا له الشوكران مثل سقراط (انظر الفصل الرابع)، لكن كان تخريب سقراط وكانط المزعوم للدين المعتمد من الدولة هو الذي جعل كلا الفيلسوفين في صراع مع السلطة (في عصرنا لا يزال

هنـاك بعـض المناطق يمكن أن يحدث فيها مثل هـذه الأمور). كان رد كانط مرواغًا، إن لم يكن شجاعًا بوضوح: فلقد وعدهم بالطاعة، لكنه صـاغ هـذا الوعد بحيث يوضح أنه يشـعر بالالتزام به فقـط طوال حياة الملك الجديد، فإن عمَّر بعد وفاة هذا الملك اسـتأنف النشـر، وهو ما حدث.

الميتافيزيقا، والإبستمولوجيا، وحدود المعرفة البشرية

يلزم في البداية أن نبدأ بشرح بعض المصطلحات الفنية لكانط. إن بعـض العبـارات تكـون صحيحـة فقـط بموجـب معنـى الألفـاظ التي تحتويها هذه العبارات. وأطلق كانط على هذه العبارات اسم **التحليلية**، وكل العبارات الأخرى هي **تركيبية**. ومن أمثلة الحقائق التحليلية عبارة «أنثـى الثعلـب Vixen هـي ثعلـب مؤنـث»، وعبـارة «إذا كل النـاس يموتون، فلا أحد يكون خالدًا» (ليست كل العبارات التحليلية صحيحة بوضـوح، فمثلًا، هناك جمـل طويلة قد نضطر إلى أن نركّز فيها قبل أن نتمكن من «رؤية» طابعها التحليلي). والمعرفة **القَبْلية** بشيء هي معرفته دون اللجـوء إلـى التجربـة الإدراكية الحسـية (التي يسـميها كانط Anschauung، وتُترجـم تقليديًـا بـ **الحـدس**، كمـا أن كانـط يعتبر الوعي الاسـتبطاني مـن الفـرد بحالاتـه الذهنيـة على أنـه «حـدس داخلي»). والمعرفة **البَعْدية** بشـيء هي معرفة تقوم على الخبرة، ومن ثم **فالعبارة التجريبيـة** هـي عبارة تحتاج إلـى أن تُبرَّر بالخبـرة. إن معرفتنا بالحقيقة التحليليـة تكون قبلية عندمـا «نرى» (بعقولنا، وليس بأعيننا) أنها يجب أن تكون صحيحة. لكن كانط ادعى أيضًا، على نحو جوهري، أن لدينا معرفة مسبقة ببعض الحقائق التركيبية (غير التحليلية) (انظر أدناه). كما

قام بتطبيق التميز القبلي/ البعدي على المفاهيم. لقد نفى التجريبيون مثل: لوك وباركلي وهيوم وجود أي مفاهيم قبلية (التي أطلقوا عليها «الأفكار الفطرية»)؛ وادعى وجودها العقلانيون مثل: أفلاطون وديكارت واسبينوزا ولايبنتز وكانط (بمعاني مختلفة تحتاج إلى مزيد من التوضيح).

يوضح النصف الأول (الجمالي والتحليلي) من كتاب «نقد العقل الخالص» نظرية كانط المفصلة عن: (١) «أشكال حدوسنا» (أي: طريقتنا في إدراك كل شيء في المكان والزمان، سواء كان خارجيًا من خلال عملية الإدراك الحسي أو داخليًا من خلال الاستبطان)، و(٢) «المقولات categories» الاثني عشر (أي: المفاهيم القبلية، بما في ذلك الجوهر والسببية)، و(٣) بعض المبادئ القبلية التركيبية التي تنطوي على تطبيق المقولات؛ إذن لدينا ثلاثة أنواع مختلفة من المعرفة: الغالبية العظمى منها هي معرفة بعدية، تبررها التجربة، ومنها المعارف الجغرافية والتاريخية والعلوم الطبيعية. ويكون قدر صغير من المعرفة تحليليًا، أي: يمكن إثبات هذه المعرفة بالعقل المحض والتعريفات. لكن المثير الجدل هو ادعاء كانط أن لدينا أيضًا شيء من المعرفة القبلية التركيبية.

من وجهة نظر كانط فإن الحقائق الرياضية (الأكثر معقولية في الهندسة الإقليدية، حيث نستند فيها إلى الرسوم) لها هذه الحالة القبلية التركيبية. لقد اتفق العديد من الفلاسفة مع هيوم في اعتبار الرياضيات تحلَيلية، لكن كانط جادل أيضًا بأن بعض الادعاءات المتعلقة بالبنية العامة لخبرتنا عن العالم لها وضع قبلي تركيبي. ويتمثل أحد الموضوعات الأساسية لفلسفته في شرح كيف تكون المعرفة التجريبية

(ومنها العلم) ممكنة، وطبق نظريته عن الملكات الإدراكية البشرية ليقول إن الإدراك والعلم يعتمدان على افتراضات مسبقة أساسية معينة، وبالخصوص افتراض أن كل حدث له سبب وأن شيئًا ما («الجوهر» بمعناه المراوغ) يبقى رغم كل التغيرات. ولا يمكن إثبات هذه المبادئ بالملاحظة؛ لذا فهي ليست بعدية، لكنها ليست تحليلية، لكن يظل كانط يجادل بأنها شروط ضرورية لخبرتنا الإدراكية المفاهيمية ذات الوعي الذاتي.

كانت واقعية العالم المادي وموضوعية المعرفة التي يوفرها العلم من الأمور المعقولة بقوة لدى كانط؛ لذلك رفض مثالية باركلي الذاتية التي وفقًا لها لا يمكن أن توجد المادة بدون أن تُدرَك. وبالنسبة لكانط فإن الأشياء المادية وجميع موضوعات العلوم الفيزيائية، حتى تلك التي لا يمكن أن تدركها حواسنا بشكل مباشر، توجد بشكل مستقل عن كونها مدركة أو متصورة من قِبل أي شخص (انظر حديثه عن «المادة المغناطيسية magnetic matter» في A226/B273). لكن يجب الإقرار بأنه غالبًا ما يكتب بطريقة يبدو بها أنه ينكر ذلك. لقد قدم كانط أطروحة ذات وجهين تجمع بين **الواقعية التجريبية** و**المثالية المتعالية**، والأخيرة هي مذهب مراوغ حير مفسريه منذ ذلك الحين.

تتمثل إحدى الأفكار المقنعة وراء المثالية المتعالية لكانط في إدراك أنه على الرغم من وجود الأشياء المادية بشكل مستقل عنا، فإن الطريقة التي ندركها ونفهمها لا تعتمد فقط على ما هو موجود هناك للتأثير على أعضاء الإحساس لدينا ولكن أيضًا على كيفية معالجة هذه المدخلات بعقولنا (لا نحتاج إلى افتراض الثنائية هنا؛ إذ يمكننا أن نفكر في العمليات الذهنية على أنها ممثلة في الدماغ). هناك بعض

الفـروق الفرديـة في المعالجة الحسـية، فمثلًا، يعانـي بعض الناس من عمـى الألـوان، ويعانـي البعـض مـن عـدم القدرة علـى التعـرف على الأشـخاص بسـبب خلل في وحـدة التعرف على الوجـوه. صحيح أن هناك نطاقات من الإدراك مشتركة بين جميع الناس العاديين ومع ذلك هـي خاصـة بالنوع البشـري: فنحـن نرى الألـوان ونسـمع الأصوات، ولكـن هـذا يرجع إلى الطريقة التي تعالج بهـا أدمغتنا الضوء والصوف فقط ضمن أطوال موجية معينة. وتمتلك الكلاب نطاقًا سـمعيًا أوسع، ولديهم حاسة شم أشد حدة.

لقـد اتخـذ كانط خطـوة أكثـر جذرية وصعوبـة في التصـور عندما اقترح أن «أشكالنا القبلية للحدس» (أي: طرقنا الفطرية لإدراك الأشياء في المكان والزمان) تشوه بشكل منهجي تمثيلنا لما هو موجود بالفعل خارجنا، بحيث يمكن فقط معرفة المظاهر. ربما الله وحده، الذي لديه «الحدس الفكري (أي: غير الحسـي)»، ويمكنه أن يدرك الأشـياء كما هـي فـي ذاتها. عبّـر كانط بطريقة أخـرى عن مثاليته المتعاليـة باقتراحه «ثـورة كوبرنيكيـة» فـي الفلسـفة، التـي من خلالهـا «يجـب أن تتوافق الأشـياء مـع إدراكنـا» (Bxviff). وقـد يشـير ذلك إلـى نوع مـن التأثير السـحري للعقل على العالم، ولكن يمكن تفسـيره بشـكل أكثر واقعية على أنه يقول إن أي شـيء ندركه ونصفه لا بد أن يتوافق مع الشـروط الضرورية لإدراكنا ووصفنا. بل تشير بعض عبارات كانط الغامضة إلى أن العالـم ينتج من عملياتنا الذهنية، أو أننا لا ندرك أبدًا أي شيء سوى حالاتنـا الذهنيـة. وقـد تجـادل مفسـروه حـول هـذه الموضوعـات وسـيتجادلون إلى الأبد، لكننا سـنرى أدناه أنه قام بتطبيق مختلف إلى حـد ما للتمييز بين المظهر/ الشـيء في حـد ذاته في نظريته عن الطبيعة البشرية والفعل البشري.

في النصف الثاني (الديالكتيك) من «نقد العقل الخالص» شخّص كانط كيف يحاول العقل البشري تجاوز حدود استخدامه المشروع بتأكيد المعرفة الوهمية بالأشياء كما هي في ذاتها (الأرواح، والكون ككل، والأحداث غير المسبَّبة، والله). ولطالما كانت هذه الادعاءات الميتافيزيقية مركزية في علم اللاهوت والفلسفة الغربية، لكنها خارج حدود المعرفة الإنسانية كما رسمها كانط. ووجهة نظره هي أنه على الرغم من أنه يمكننا فهم هذه التأكيدات الميتافيزيقية، لا يمكننا إثباتها أو دحضها بالعقل ولا حتى باكتساب أدلة تجريبية لصالحها أو ضدها.

لقد أدّى هذا إلى قطيعة حاسمة مع تقليد اللاهوت الطبيعي (الذي لم يكن قد مات بعد)، الذي قدم إما أدلة عقلانية أو علمية مفترضة لوجود (أو طبيعة) الله. لكن كان هناك منذ فترة طويلة مسار حيوي في التفكير الديني – تجسد في مفكرين مختلفين مثل: أوغسطين والغزالي وباسكال وكيركغارد – يقول إن الإيمان يتجاوز العقل ابتداءًا. ويبدو أن كانط يتلاءم، على نحو مفاجئ، مع هذا التقليد عندما صرّح بأن الادعاءات اللاهوتية تتعلق بالإيمان وليس بالمعرفة (Bxxx).

نظرية الطبيعة البشرية: العلل reasons والأسباب causes والإرادة الحرة

كان الشاغل العام لفلسفة كانط هو التوفيق بين ادعاءات الأخلاق والدين (كما فهمها) والمعرفة العلمية. وكان كانط يأمل في رسم صورة موحَّدة كبيرة معقدة، ومنح الطبيعة البشرية مكانها المناسب في الطبيعة المادية. دعونا نعود إلى تقريره عن الملكات الإدراكية البشرية كما عبَّر عنه في بداية «نقد العقل الخالص»:

«إن معرفتنا تنبع من مصدرين عقليين أساسيين: الأول هو القدرة على تلقي التمثيلات (تقبل الانطباعات)، والثاني هو القدرة على معرفة الشيء بهذه التمثيلات (العفوية في إنتاج المفاهيم). وبالأول **يُعطى** لنا الشيء، وبالثاني **يُفكَّر** في الشيء . . . لا يجوز تفضيل قدرة منهما على الأخرى. فبدون الإحساس لن يُقدَّم أي شيء لنا، وبدون فهم لن **يُفكَّر** في أي شيء. إن الأفكار التي بلا محتوى فارغة، والحدوس التي بلا مفاهيم عمياء» (A50–51/B74–75).

كان كانط يطور نظرية المعرفة البشرية التي توفّق بين وجهتي النظر الأحاديتين لدى أسلافه العقلانيين والتجريبيين (خاصة لايبنتز وهيوم). وصرّح بأن معرفتنا الحسية تعتمد على التفاعل بين عاملين: الحالات الحسية التي تسببها الأشياء المادية، وفاعلية العقل في تنظيم هذه البيانات تحت المفاهيم وإصدار الأحكام المعبَّر عنها بالعبارات. وتمتلك الحيوانات القدرة الأولى فقط (**الإحساس**)، ولكنها تفتقر إلى الثانية (**الفهم**)، لأنها لا تستخدم شيئًا يشبه لغة البشر. فالحيوان يرى الفريسة والمفترس والرفيق والذرية، لكن ليس لديه المفاهيم: فلا يمكنه أن يقول إن شيئًا ما صالح للأكل أو خطير، وأن هذا شريك وذاك ابن. ويمكن أن يشعر الحيوان بالألم ويمكن أن يكون في حالات شعورية متوهجة مثل الشهوة والخوف والعدوان، لكنه لا يستطيع القول (أو التفكير في) إنه يتألم أو يرغب في الجنس أو غاضب أو خائف.

يمكن أن نعتبر كانط يبني مخططه فوق تمييز أرسطو بين النباتات

والحيوانات والبشر (انظر الفصل الخامس). لكن في ضوء الأدلة الحديثة حول الذهنية الحيوانية، قد نضطر إلى السماح بأن تكون الفجوة بيننا وبين الرئيسيات أو الدلافين أقل للغاية مما كنا نعتقد (يفتقر الرضع والمجانين إلى القدرات العقلية للبالغين العاديين). لكن وجود مناطق رمادية لا يلغي الفرق بين الأسود والأبيض؛ إذ لا يزال هناك فرق كبير بين القدرات المفاهيمية والتعبيرية اللغوية للإنسان العادي وأي قدرات أخرى قد تكون لدى الحيوان (على حد علمنا).

هناك عمق أكبر في تقرير كانط عن إدراكنا، في تشديده على **العقل**. يبدو أن هذه الكلمة مرادفة أحيانًا لـ «الفهم»، لكن يظهر دور خاص للعقل عندما يشير كانط إلى أننا لا نصدر الكثير من الأحكام المعينة حول العالم فحسب، وإنما نحاول دمج كل أجزاء المعرفة في نظام موحَّد. غالبًا ما نرغب في معرفة سبب حدوث شيء ما؛ لذلك نحاول تفسير حقيقة واحدة، أو اطراد واحد ملاحَظ، بالحقائق الأخرى.

وفي بداية ونهاية «الديالكتيك Dialectic» (A299/ B355ff. and A642/B670ff) يقدم كانط تقريرًا مفصلًا للكيفية التي تقودنا بها ملكة العقل نحو تنظيم منهجي متصاعد لمعرفتنا بالقوانين العامة، أي: البحث العلمي عن نظرية موحدة لجميع الظواهر الطبيعية («نظرية كل شيء»).

هناك بُعد عملي أساسي لمفهوم كانط للعقل (نسمع هنا صدى أرسطو مرة أخرى). فنحن لا ندرك الموجودات ونحكم عليها وننظّرها فحسب، وإنما نحن **فاعلون**، نقوم بأشياء معينة، ونؤثر على العالم وعلى بعضنا البعض (بل وعلى أنفسنا) بأفعالنا. وفي هذا الجانب أيضًا، نشبه الحيوانات ولكننا نتجاوزها. فالحيوان «يتصرف» بفعالية

شديدة في عملية الصيد والفرار والتزاوج وبناء المسكن المناسب ورعاية الأبناء، لكنه لا يستطيع أن يعبّر عما يفعله؛ لذلك لا يمكننا أن ننسب إليه نيات تحقيق حالات للأمور محددة لغويًا. نقول إن القطة تحاول الإمساك بالفأر، لكن لا شيء في سلوكها يبرر أن ننسب إليها مفهوم «الفأر» بدلًا من الطعام أو الفريسة أو القارض أو أي شيء مثير. هناك **أسباب** causes لسلوك الحيوان تكمن في دوافعه الداخلية وإدراكاته الخارجية، لكن لا يمكن للحيوان أن يعبّر عما يفعله، فضلًا عن أن يناقش العلل reasons المؤيدة والمعارضة لفعله.

لقد حدد كانط الإطار المفاهيمي العام للأفعال البشرية في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (4:413)، وفي الأقسام الافتتاحية من كتابه «نقد العقل العملي» (5:19 وما يليه). وميّز على نحو جوهري بين **الواجبات الافتراضية** hypothetical imperatives، و**الواجبات المطلقة** categorical imperatives.

تتضمن بعض عللنا للفعل رغباتنا الخاصة واعتقاداتنا ذات الصلة فقط، ويمكن التعبير عن هذه العلل بالصيغة: «أريد ص، وأعتقد أن س هي أفضل طريقة لتحقيق ص (بمعنى أنه في هذه الظروف إذا فعلت س فإن من المرجح أن تنتج ص)؛ ولذلك يجب علي أن أقوم بـ س» (بمعنى أنه من العقلاني بالنسبة لي أن أقوم بـ س، وكلمة «يجب» ليست أخلاقية، وإنما عقلانية فحسب). هذا هو ما يسميه كانط بطريقته الباعثة على الضجر «الواجب الافتراضي» (كتب أرسطو عن «الأقيسة المَنطقية العملية»).

ومع ذلك يصر كانط على أنه ليس كل علل الفعل تتخذ هذه الصيغة، أي: الصيغة التي تنطوي فقط على اختيار وسيلة لإشباع رغبة؛

لأننـا نقبل أحيانًا التزامًا، أو «واجبًا» أخلاقيًا، كعلة للفعل الذي نتصور أنه ليس بباعث رغبتنا، بل قد يتعارض معها. وتشمل الأمثلة على ذلك أي سياق يكون فيه من مصلحة المرء أن يكذب ولكن يعتقد أنه يجب عليـه أن يقـول الصـدق رغـم ذلك، وأي موقف شـدة يلتقـي فيه المرء بشخص بحاجة إلى مساعدة عاجلة، على الرغم من أنه من غير المريح أن يقوم بهذا الأمر الضروري، وأي حالة يعترف فيها المرء بمقتضيات العدالة (على سبيل المثال الحصص العادلة عند قطْع الكعكة المتاحة). فـي كل هـذه الحالات يقول كانط إننا ندرك صحة ما يسـميه «الواجب المطلـق»، الذي يتخذ الصيغة «فـي هذا الموقف يجب علي أن أقوم بـ س، مهما كانت رغباتي».

تتضمن هذه الواجبات المطلقة ما يسميه كانط عقلًا عمليًا «خالصًا» أو «قبليًـا». ويزعـم أن الأخـلاق هي في الأسـاس وظيفـة من وظائف عقولنا، وليس فقط مشاعرنا كما اقترح الفلاسفة الأخلاقيون التجريبيون مثـل هيـوم. قـدم كانط في كتابـه «تأسـيس ميتافيزيقا الأخـلاق» بعض الصيـغ المجـرد جـدًا لمبدئـه الأساسـي في الأخـلاق (الـذي يتجادل الفلاسـفة بشـأنه حتى الآن)، لكن في الأسـاس كان يسـتند إلى خبرتنا بالالتـزام الأخلاقـي، وإدراكنـا المرهق للتعـارض بين رغباتنـا الفردية ومتطلبات الأخلاق. ولقد تعلم كانط من روسو احترامًا عميقًا للشعور الأخلاقي العادي، وفي نهاية «نقد العقل الخالص»، الذي يحتوي على تنظيراته الفلسفية الأشد غموضًا على الإطلاق، أضاف أنه «فيما يتعلق بالغايـات الأساسـية للطبيعـة البشـرية، فإنـه حتى الفلسـفة علـى أعلى مسـتوى لا يمكنهـا تقديـم إلا التوجيه الـذي منحته الطبيعـة أيضًا وفقًا للفهم الأكثر شيوعًا» (A831/B859).

يبدو تحليل كانط للملكات الإدراكية البشرية صحيحًا في أساسه. لكن السؤال الكبير الذي يطرح نفسه هو: ما هي ميتافيزيقا الطبيعة البشرية التي تجعل هذه القدرات العقلية ممكنة؟ تصبح المتابعة هنا صعبة ومثيرة للجدل. كان نهج كانط الرسمي بشأن صراع **الثنائية والمادية** هو أننا لا نستطيع معرفة أي من المذهبين؛ لأننا لا نستطيع أن نعرف ماهيتنا «في ذاتنا». في قسم المغالطات Paralogisms من كتابه «نقد العقل الخالص»، يجادل كانط بأن الحجج التقليدية لـ «علم النفس العقلاني» لا يمكن أن تثبت وجود روح غير مادية؛ لأننا حتى في الاستبطان («الحدس الداخلي») نعرف أنفسنا فقط كما نَظهر لأنفسنا. لكن لا يمكننا أن نثبت أننا مجرد كائنات مادية أيضًا (A379, B420): وعلى نحو مميز، يترك كانط ذلك السؤال الميتافيزيقي مفتوحًا. ومع ذلك، فإن تفضيله الخاص يظهر عندما يرفض «المادية التي بلا روح» (من المفترض أنه كان يفكر في هوبز أو دي لاميتري)، ويقترح – على الرغم من أن المسألة مسألة **إيمان** وليس معرفة – أننا نبقى بعد الموت ونعيش في مستقبل بلا نهاية (B424–26).

كان كانط على اعتقاد راسخ بالحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية. فقد اعتبرنا كائنات عقلانية حرة يمكنها اتخاذ خيارات غير محددة سلفًا، في المقام الأول عندما نتصرف بناءً على علل أخلاقية. وقد رفض التقرير **التوافقي** للإرادة الحرة الذي قدمه التجريبيون مثل هوبز وهيوم، باعتباره «حيلة بائسة»، ووفقًا لهذا التقرير فإن الفعل يُعَدّ «حرًّا» إذا كان بسبب رغبات الفاعل واعتقاداته وليس بسبب أي شيء خارجي عن الفاعل (نقد العقل العملي: 96 :5). ورأى كانط أن الأفعال البشرية لا يمكن تفسيرها بالسببية الفيزيائية؛ لأنها تنطوي على اختيارات ليست مسبَّبة عن أي شيء.

يتمثـل حل كانط لــ «التناقض الثالث» في قسـم «الديالكتيك» من كتابـه «نقـد العقـل المحـض» (التناقـض الظاهـر بيـن الإرادة الحـرة والحتميـة) فـي أنـه بقدر مـا نكـون أجسـامًا بيولوجية محسوسـة فإننا محددون سببيًا تمامًا مثل أي شيء آخر في العالم المادي، ولكن بقدر ما نكون كائنات عقلانية تتصرف وفقًا لعللها فإننا نكون أحرارًا (A549/ B577ff.). ويدعم رأيه بتطبيق جديد للتمييز بين المظاهر والأشياء في ذاتها، باعتبار أننا نتسم بالطابع التجريبي و**الطابع المدرَك بالعقل** intel- ligible character:

> «بالنسبة لذات عالم الحس، سيكون لدينًا أولًا طابع تجريبي، ومن خلاله سـتكون أفعـال الذات كمظاهر في علاقـات من كل جانب مـع مظاهر أخـرى وفقًا لقوانين طبيعية ثابتة . . . ثانيًا، يجب على المرء أيضًا يسمح لهذه الـذات بطابـع مـدرَك بالعقل، يكـون من خلالـه بالفعل سـبب تلـك الأفعال كمظاهر، لكنه لا يكـون أبدًا في أي ظـرف حسـي وليـس مظهرًا في حـد ذاتـه. الطابع الأول يمكن أن يُسـمَّى طابع الشيء في مظهره، والطابع الثاني يمكن أن يُسمَّى طابع الشيء في ذاته» (A539/B567).

يبـدو الأمـر كمـا لو أن كانـط يعني: أن جميـع الحـالات الفيزيائية لأجسـامنا – حركات الأطراف والشـفاه، ودورة الدم، ونشـاط الخلايا العصبيـة في الدمـاغ، وتدفق الهرمونات – تُعتبر مـن طابعنا التجريبي. ومن المفترض أن اعتقاداتنا ورغباتنا وآمالنا ومخاوفنا ونياتنا وعواطفنا هي التي تُعدّ طابعنا العقلي؛ لأن الذات يمكن أن تعبّر عن هذه الحالات بالكلمات عادة. ويمكن تحديد الحالات الأولى بالآليات التي يبحثها

علم وظائف الأعضاء وعلم الأعصاب، أما الحالات الأخيرة فتتضمن علاقات معقولة وغير سببية بين الاعتقادات والرغبات والأفعال. فمثلًا، إذا أرد شخص أن يشرب جعة، وهو يعتقد أن هناك جعة في الثلاجة، فهذا يقدم له علة واضحة للذهاب إلى الثلاجة (يمكننا جميعًا رؤية عقلانية ذلك، دون معرفة أي شيء عن عمل الدماغ). لكن هذه العلاقة العقلانية هي فقط لفعل محتمل؛ لأن هذا الاعتقاد وهذه الرغبة يشكلان علة واحدة فقط للذهاب إلى الثلاجة؛ فقد تكون هناك علل أخرى تمنع الفاعل من القيام بذلك، كالكسل أو اتباع نظام غذائي معين أو دافع أخلاقي (إذا كانت الجعة لشخص آخر).

إن التمييز بين العلل والأسباب، التفسير العقلاني والتفسير السببي، هو بالتأكيد جزء أساسي من أي تقرير مناسب عن الفعل البشري؛ ونحن جميعًا مدينون لكانط؛ لأنه من افتتح هذا الموضوع. إذا كانت المادية أو «الفيزيائية» تعني أن هناك نوعًا واحدًا فقط من التفسير – الأسباب الفيزيائية – فيجب علينا رفض هذا الاختزال. لكن يظل متاحًا لنا أن نقول إن البشر مكوّنون بالكامل من المادة، وأن هناك ثنائية في الخصائص (العلل والأسباب) وليس في الجواهر. يمكن اعتبار كانط أقرب إلى اسبينوزا منه إلى ديكارت، رغم أنه قد لا يرحب بهذه المقارنة.

يقول كانط إن «الحرية هي المعنى العملي لاستقلالية القدرة على الاختيار عن الضرورة التي بدوافع الإحساس» (A534/B562)، يعني: الرغبات الجسدية. إنه يعتقد أن القرارات البشرية تتمتع بدرجة كبيرة من الحرية، فعلى الرغم من أننا نشعر بتأثير رغباتنا، إلا أن خياراتنا لا تحتمها. يمكننا التمييز بين معنيين لـ «العلل»: المعنى الأول هو أنه

يمكن أن يكون لشخصين نفس الاعتقاد ونفس الرغبة إذا كانا يعتقدان بنفس القضية ويريدان نفس الشيء. والمعنى الآخر هو أن فقط حالة الاعتقاد والرغبة التي لدي الآن هي التي يمكن أن تحفز أفعالي (كيف يمكن أن تحفزني الحالات الذهنية التي لشخص آخر؟). يمكن أن تكون الحالات الذهنية من بين أسباب الأفعال، لكن المحتويات القضوية ليست نوعًا من الأشياء التي يمكن أن تكون أسبابًا على الإطلاق، فهي ليست أحداثًا في الزمن، الأمر الذي قد يساعدنا في تفسير عبارة كانط المحيرة: «هذه الذات الفاعلة، في طبيعتها العقلية، لن تكون في أي ظرف زمني» (A539/B567).

إذن؛ هل يحل كانط مشكلة الإرادة الحرة؟ لا يمكننا متابعة بحث هذا السؤال، إلا أننا نلاحظ أنه في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» :4) (446 قدم دفاعًا عمليًا مميزًا عن الحرية. عندما يقرر المرء ما يجب عليه فعله، لا يمكن للمرء في نفس الوقت التفكير في قراره باعتباره محتَّمًا بالفعل. فحتى لو تأثر المرء بالحجج النظرية للحتمية فلا مفر من ضرورة التوصل إلى قرار هنا والآن. وبعبارة كانط، علينا أن نتصرف «في ظل فكرة الحرية»؛ لذلك «من وجهة النظر العملية» نحن بالفعل أحرار.

التشخيص، الأنانية والاجتماعية

كما رأينا، يشدد كانط بقوة على التمييز بين الميول الذاتية التي تقوم على مصالح المرء وبين الواجب الأخلاقية، ويقارن طبيعتنا البشرية بالحيوانات، من ناحية، وبـ«الإرادة المقدسة» من ناحية أخرى. لا تشعر الحيوانات بأي تعارض بين الرغبات والواجب؛ إذ ليس لديها

مفهـوم الواجـب. وأي كائـن عقلانـي ليـس لديـه رغبـات قائمـة على المصلحة الذاتية (ملَك؟) لن يجد أيضًا أي تعارض بينهما، لكن لسبب معاكس: عدم كونه معرضًا للإغراء، فهو سيقوم دائمًا بالشيء الصحيح. لكننـا نحـن البشـر كائنـات مزجيـة، تقـع فـي الوسـط بيـن الحيوانات والملائكة. إننا كائنات متجسـدة لها لها احتياجاتها الفردية، كالرغبات الجسـدية للطعام وممارسـة الجنس، وأيضًا الاحتياجـات أو الدوافع العاطفيـة للحـب والقبـول والمكانة والسـلطة. ومع ذلـك، نحن أيضًا كائنات عقلانية (أحيانًا!)، وهذا يتضمن ما يسميه كانط «العقل العملي الخالـص»، إدراك الالتزامـات الأخلاقيـة. إن التوتـر القائـم بين هذين الجابين من طبيعتنا هو سـمة لا مفر منها من سـمات الوضع البشـري؛ لذلك لا نحقق أبدًا الفضيلة الكاملة أو القداسة.

تسـاءل بعـض الفلاسـفة كيف يمكن لأي شـخص أن يكـون لديه دافـع للوفـاء بالتزام أخلاقي يتعارض مع رغباته. ويسـأل الشـكوكيون الأخلاقيـون: «لماذا تكون أخلاقيًا؟»، ويبدو أنهم يتوقعون تبريرًا يقوم علـى المصلحـة الذاتيـة. لكـن كانط لا يرى هـذه الشـكوكية باعتبارها مسألة حقيقية، فهو يفترض مسبقًا ما يسميه «حقيقة العقل»، أي: كوننا جميعًـا نقبل صحة بعض الالتزامات الأخلاقية (على الرغم من أننا قد نختلف حول ماهيتها في حالات معينة).

من المناسـب هنا الإشـارة إلى التمييز داخل فئة العلل القائمة على المصلحة الذاتية، بين الرغبات التي تنتظر الإشـباع الفوري والشواغل المترويـة التـي تتعلـق بمصلحـة ذاتية بعيـدة المدى. فيمكـن للمرء أن يقـاوم إغـراء كأس ثالث من النبيذ، أو زي أنيق باهظ الثمن، أو فتنة ما، من أجل صحته أو ثروته أو سعادته على المدى الطويل. تظهر طبيعتنا

المزجية والعقلانية جزئيًا في قدرتنا على التعرف على العلل المتعقلة والتصرف بناء عليها. ونحتاج جميعًا إلى أن نكون قادرين على التخلي عما يشبعنا من أجل أهدافنا طويلة المدى، وعدم استطاعة المرء فعل ذلك، عدم التوقف عن الإدمان مثلًا، يعني خفض المرء منزلته إلى مستوى حيواني تقريبًا. يحتاج كل طفل إلى تعلم كيفية تأجيل الإشباع، وعلينا أن نخلق توازنًا بين عيش الحاضر والتخطيط للمستقبل.

يميل كانط في نظريته الأخلاقية إلى تقديم وجهة نظره في شكل صارم للغاية، شكل يشير إلى أن الدافع الوحيد الذي يوافق عليه حقًا هو تصميم عابس على أداء واجب المرء بغض النظر عن ميوله. وقد يبدو أن كانط يعني أنه إذا وجد المرء نفسه يميل بشكل بطبيعي إلى الاعتناء بأطفاله أو إلى أن يكون صادقًا أو إلى مساعدة شخص في محنة، فإن ذلك لا يجعل تلك الأفعال مثيرة للإعجاب وقد ينتقص من قيمتها الأخلاقية (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق 398 :4). لكن القراءة المتأنية، خاصة لعمله المتأخر «ميتافيزيقا الأخلاق»، تبدد هذا الانطباع.

إن كانط يهتم بتشجيع الفضائل كطباع للشخصية، فكلما طور الناس نزعاتهم العقلية لفعل ما هو صحيح كان ذلك أفضل. ووجهة نظره هي أننا أكثر من مجرد حِزمن من الميول (مثل الحيوانات)، فلأننا كائنات عقلانية يمكننا ويجب علينا أن نجعل المبادئ أو المسلمات العامة التي وراء أفعالنا واضحة ونقيمها من منظور الحكمة وخاصة مبادئ الأخلاق. إن الحياة الأخلاقية ليست مجرد إحداث حالات جيدة للأمور؛ لأن الفضيلة تعتمد على الدافع الداخلي؛ فيجب علينا أن نتصرف وفقًا للعلل الصحيحة. ومن ثم توصف الأخلاق الكانطية

بأنها أخلاق الواجب، على عكس النفعية، التي تجعل صواب التصرفات يعتمد كليًا على نتائجها. وبعبارة كانط في بداية «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، الشيء الوحيد الجيد دون قيد أو شرط هو الإرادة الحسنة.

ولكن كيف يمكننا أن نرتقي إلى المتطلبات العالية للأخلاق الكانطية؟ يصارع كانط في عمله المتأخر «الدين في حدود مجرد العقل» أعمق مشاكل الطبيعة البشرية ويقترح نسخًا من الرؤى منقحة من الرؤى اللاهوتية القديمة. فهو يتحدث عن «الشر المتأصل» في الطبيعة البشرية، ويعترف ضمنًا بـ «هشاشتنا»، أي: الصعوبة التي نواجهها في القيام بما نعرف أنه يجب علينا القيام به، و«شوائبنا»، أي: ميلنا إلى الخلط بين الدوافع الأخلاقية والدوافع الأخرى. لكن بالنسبة لكانط، فإن الشر المتأصل فينا ليس رغباتنا الطبيعية أو العلاقة المتوترة بين هذه الرغبات والواجبات، وإنما ما يسميه :»«انحراف» الطبيعة البشرية»، أي: جعل المرء باختياره الواجب تابعًا لميوله، وتفضيله المتعمد للسعادة الشخصية (كما يتصورها المرء) على التزاماته تجاه الآخرين (Religion 6:19ff.).

هنا يُجذَب كانط مثله مثل العديد من المفكرين الآخرين كأوغسطين وبيلاجيوس من اتجاهين. فمن ناحية، هو يصر على أن الشر فينا هو نتيجة اختيارنا واستخدامنا الخاطئ لحريتنا. ومن ناحية أخرىَ (في نسخته لعقيدة الخطيئة الأصلية المسيحية)، يريد أن يقول إن الشر «متأصل» أو فطري فينا، أي: سمة عالمية لا مفر منها لوضعنا ككائنات دائمًا ذات حاجة ولكنها عقلانية:

> «في الإنسان نزعة طبيعية للشر؛ وهذه النزعة بحد ذاتها شريرة أخلاقيًا؛ لأنه يجب البحث عنها في نهاية المطاف في القدرة الحرة على الاختيار، وبالتالي يمكن عزوها. إن هذا الشر جذري؛ لأنه يفسد أساس كل المبادئ؛ وباعتباره نزوعًا طبيعيًا لا يلزم استئصاله بالقوى البشرية . . . ومع ذلك، يجب أن يكون من الممكن أيضًا التغلب على هذا الشر؛ لأنه موجود في الإنسان الذي يتصرف بحرية» (Religion 6:37).

لا يتمثل موقف كانط في أن الشر المتجذر يرتبط بطبيعتنا الحيوانية، التي هي بريئة في حد ذاتها. كما أنه لا ينسبه إلى طبيعتنا العقلانية التي تجعلنا كائنات شيطانية. وإنما يعتقد أن الشر المتأصل ينشأ من استعداداتنا لجعل الأولوية لحب الذات، كنتيجة للتطور في الظروف الاجتماعية. وهذا الموضوع أصله عند روسو: «المؤانسة غير الاجتماعية unsocial sociability» للبشر، أي: حاجتنا وميلنا إلى أن نكون أعضاء في مجتمع بشري بجانب ميلنا إلى أن نكون أنانيين وتنافسيين. ومن المفارقات أن أطروحة كانط القائلة إننا بطبيعتنا أشرار هي نفسها إلى حد كبير تأكيد روسو أننا بطبيعتنا صالحون (كان هناك نقاش مشابه إلى حد ما داخل التقليد الكونفوشيوسي، انظر الفصل الأول). وقد استخدم الفيلسوفان تعبير «بالطبيعة» بطرق مختلفة؛ فقد قصد روسو به ما قبل ظهور المجتمع، معتقدًا أن التطور الاجتماعي أفسد الطبيعة الأصلية، أما كانط فقد اعتقد أن طبيعتنا البشرية يمكن التعبير عنها في المجتمع فقط، ولم يكن يعتقد أن هناك هذه الحالة الإنسانية السابقة للمجتمع.

كيف يمكن تحقيق المقاصد الحسنة والنزعات الفاضلة وتشجيعها؟ لا يكفي صياغة نظرية لما يتطلبه العقل العملي الخالص، وتعميم المبادئ التي ينبغي أن توجه أفعالنا، ومعاملة كل شخص على أنه غاية «في ذاته» (كما فعل كانط في الفصل الثاني من «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، وفي «نقد العقل العملي»). ولا يكفي أن ننص على قواعد أخلاقية أكثر تحديدًا، وأن نطبقها على حالات معينة (كما فعل كانط في «ميتافيزيقا الأخلاق»)؛ لأن الإقرار بالإلزام شيء، وتنفيذ هذا الإلزام شيء آخر (كما قال القديس بولس). فمن المعروف أن الفلسفة والتنظير الأخلاقي لهما تأثيرات محدودة على السلوك البشري.

هناك مشاكل عملية جدًا تواجه الآباء والمعلمين والأخصائيين الاجتماعيين والمشرّعين حول كيفية تعليم الناس الفضيلة وتشجيعهم على تطويرها (هنا نحن نردد اعتراف أفلاطون وأرسطو بالحاجة إلى أن تكون الأخلاق موجودة في مفهوم أوسع للمجتمع). وقد تحدث كانط عن هذه المسائل، وليس كل كتاباته على مستوى التنظير الغامض. والرد الأكثر وضوحًا هو منح المكافآت أو التهديد بالعقوبات، لكن هذا لا يؤدي إلى الفضيلة الكانطية، وإنما يضع فقط عللًا جديدة تقوم على المصلحة الذاتية. فقد يحرض على الامتثال الخارجي للقواعد، لكنه لا يستطيع أن يخلق الموقف الداخلي الفاضل، وإرادة القيام بالفعل الصحيح **فقط لأنه صحيح**. لا يعتبر كانط اللوم والثناء مجرد بواعث خارجية مثل الصفعة أو الحلوى. وإنما هي طرق «لمشاركة عقل بعضنا البعض»، أي: رؤية الآخرين ككائنات عقلانية (جزئيًا) لها

احتياجات ومصالح خاصة. ويصبح المدح والذم جزءًا من الخطاب الأخلاقي على نحو مميز، ومن ثم يمكنهما إقناع شخص ما أو تذكيره بما هو صواب أو خطأ.

إن إجابة كانط على مشاكل الطبيعية غامضة مثل تشخيصه. يشير الاقتباس أعلاه من كتاب «الدين في حدود مجرد العقل» إلى أن الإجابة الدينية فقط هي التي تكفي؛ لأنه إذا كان الشر الذي فينا لا يمكن «استئصاله بالقوى البشرية» ومع ذلك يجب «التغلب عليه»، فسوف يسارع المؤمنون بالقول إن الخلاص الآتي من الله وحده (في نسختهم المستحسنة) هو الفعال. يتطرق الكثير من عمل كانط الناضج، ومنه الأقسام الأخيرة في أعماله الثلاثة التي تبدأ بـ «نقد»، إلى الموضوعات اللاهوتية. وللوهلة الأولى قد يبدو هذا مجرد تدين تقليدي أدرجه كانط على نحو اصطناعي في عمله الفلسفي. لكن تُظهر القراءة المتأنية أن فهمه للدين جاد، حتى لو انحرف عن الأرثوذكسية المسيحية.

في الفصل الثالث من «الديالكتيك» في كتاب «نقد العقل الخالص» يصنف كانط جميع الحجج النظرية لوجود الله إلى ثلاثة أنواع: **الأنطولوجي** (من مفهوم الله ذاته)، و**الكوني** cosmological (من الضرورة المفترضة للخالق)، و«**الفيزيائي-اللاهوتي**» (من ما يبدو أنه تصميم ذكي في العالم). ويفحص كانط كل حجة بالتفصيل، ويعبّر عن انتقاداته لها بقوة. كان هيوم قد انتقد بالفعل الحجة الثالثة في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي»، لكن الجانب الأصلي من معالجة كانط هو زعمه أن حجة التصميم تفترض مسبقًا الحجة الكونية، التي تعتمد بدورها على الحجة الأنطولوجية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن

هدم الحجة الأخيرة (إدراك أن الوجود الحقيقي لا يمكن إثباته بالعقل المحض) يهدم بيت الورق الميتافيزيقي.

لكن كانط يدمر هذا البيت هذا فقط من أجل محاولة إعادة البناء على أساس عملي مختلف. فعلى الرغم من أن الادعاءات المتعلقة بالله والخلود والإرادة الحرة لا يمكن إثباتها أو دحضها بالعقل النظري، إلا أن كانط يقترح أنه يمكن تبريرها من منظور أخلاقي. فعندما نفكر في كيفية التصرف وليس في ما نعتقده يكون هناك أنواع مختلفة من الاعتبارات مهمة. كما ذكرنا، فكرة حريتنا هي مفترضة مسبقًا في تفكرنا المتروي في ما نقوم به.

لكن ماذا عن الإله والخلود، ما هو مصدر الفكرتين؟ يقدم كانط «اللاهوت الأخلاقي» في قِسم «المنهج Method» في كتابه «نقد العقل الخالص»، وفي قسم «ديالكتيك» من كتابه «نقد العقل العملي»، وفي الأقسام ٨٦-٩١ من «نقد ملكة الحكم»، وفي كتابه «الدين في حدود مجرد العقل».

لقد ميّز كانط في كتابه «نقد العقل الخالص» (A805/B833) بين ثلاثة أنواع من الأسئلة يقول إنها تلخص «جميع اهتمامات العقل، التأملية وكذلك العملية»:

١- ما الذي يمكنني معرفته؟

٢- ما الذي يجب عليّ القيام به؟

٣- ما الذي قد آمله؟

إن السؤال الأول مناقش بعمق في كتاب «نقد العقل الخالص». والثاني معالَج في كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» وفي «نقد العقل

العملي» وفي الأعمال الأخلاقية الأخرى. أما السؤال الثالث (الموضَّح كما يلي: «إذا كنت أقوم بما يجب علي أن أقوم به، فما الذي قد آمله؟») فيقدم موضوعًا جديدًا نظريًا وعمليًا. وتأتي فلسفة كانط في التاريخ والدين تحت هذا العنوان: الأمل.

في جزء «ديالكتيك» من كتاب «نقد العقل العملي» قدم كانط شرحه الكامل لحجته العملية للاعتقاد أو الإيمان بالإله والخلود. وكان شديد الانشغال بالعلاقة بين الفضيلة والسعادة. لقد قالت الرواقية القديمة إن الفضيلة هي الخير الأسمى، في حين قالت الأبيقورية إنها السعادة. وعادة ما يقال إن تركيبية كانط تتألف من وجهتي نظر أحاديتين. لا ينبغي أن نهتم فقط بسعادتنا، ومع ذلك فهو يعارض فصل الفضية عن السعادة بالكلية؛ لذلك يجادل بأن «الخير الأسمى»، النهاية المطلقة لكل النضال البشري، هو مزيج من الفضيلة والسعادة (مثل مفهوم يودايمونيا عند أرسطو).

ومع ذلك، من الواضح على نحو مؤلم أن الفضيلة لا تُكافأ دائمًا بالسعادة في العالم كما نعرفه. فكثيرًا جدًا ما يعاني الطيبون، ويبدو أن الأشرار يزدهرون. وإنها لخطوة بديهية – اتخذها الملايين – للقول إن العدل يستلزم وجود إله يعرف أسرار كل قلوب البشر وسوف يكافئ ويعاقب بعدل في حياة مستقبلية. قد يبدو أن كانط في استناده إلى الله والخلود لا يقدم إلا ترديدًا لهذا الأمل البشري المشترك في العدل والمكافأة في حياة ما بعد الموت. لكن من الجوهري لفلسفة كانط الأخلاقية أن دافعنا للقيام بواجبنا لا ينبغي أن يكون جنى الفوائد على هذا النحو؛ لذلك سيكون من غير المتسق تمامًا بالنسبة له أن يفترض مكافآت ما بعد الموت من أجل تحفيز الفعل الصحيح.

ومـع ذلك، يدعي كانط أننا بحاجة إلى أن نكون قادرين على **نأمل** فـي أن الفضيلـة لهـا مكافأة في النهايـة. ويبدو أن حجته هـي أن دافعنا للفعل الأخلاقي سـوف يتقوض ما لم نتمكـن على الأقل من الاعتقاد بـأن الجمع بيـن الفضيلة والسـعادة ممكن. لا يجب أن نهدف بشـكل مباشر إلى سعادة أنفسنا، لكننا بحاجة إلى شيء من **الأمل** في السعادة: علينا أن نفترض أن فعل الشيء الصحيح ليس عبثًا في النهاية.

لكـن هل يلزم هذا الإيمـان بالتأكيدات الميتافيزيقيـة التقليدية عن الإله والخلود؟ قدّم كانط في كتابه «نقد العقل العملي» بعض الحجج المتصدعـة لهـذا اللزوم، لكن في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل» كان يميـل إلـى التراجـع عن هـذه الادعـاءات، على الأقل بتفسـيراتها التقليدية. فقد قال مثلًا عن فكرتي الجنة والنار أنها «تمثيلات قوية بما فيـه الكفايـة . . . دون أي ضـرورة لافتـراض عقائـدي مسـبق، كمبـدأ عقدي، أن أبدية الخير أو الشـر هي نصيب الإنسـان أيضًا بموضوعية» (6: 69). وكتب أن «الدين (من منظور شخصي) هو الاعتراف بجميع واجباتنا كأوامر إلهية» (6: 153-4)، وأن «الإيمان يحتاج فقط إلى فكرة **الإله** . . . دون التظاهر بالقدرة على تأمين الواقعية الموضوعية لها عن طريق الإدراك النظري» (6: 154 حاشية). يبدو أنه يمكننا تفسير عبارة «الاعتـراف بواجباتنـا كأوامر إلهية» على أنها تصويرية لطيفة، وليسـت اعتقادًا حرفيًا بوجود آمِر خارق للطبيعة.

في حديث كانط عن الصراع بين «مبادئ الخير والشر» (التي عنى بها تجسد الخير والشر في المسيح والشيطان) قال:

> «من السهل أن نرى هذا النمط المفعم بالحياة لتمثيل الأشـياء بمجـرد أن نتخلـص مـن غلافـه الصوفـي، هذا

النمط الذي يبدو أيضًا أنه هو الوحيد **المناسب لعامة الناس في** ذلك الوقت، فلماذا كان (جوهره ومعناه العقلاني) صحيحًا وملزمًا عمليًا للعالم بأسره وفي جميع الأزمان؟ لأنه قريب من كل إنسان، بحيث يدرك كل شخص واجبه به. ومعناه هو أنه لا خلاص مطلقًا للبشر إلا في التبني الأعمق للمبادئ الأخلاقية الأصيلة في شخصيتهم» (الدين في حدود مجرد العقل، 83 :6).

لقد أزعجت هذه اللغة «النازعة للأسطورية» الرقابة البروسية، وهي تتحدى الأرثوذكسية المسيحية حتى يومنا هذا. وقد نكون أقل ميلًا من كانط (وأفلاطون) إلى التمييز بين ما يمكن أن تصدّقه النخبة المتعلمة و«عامة الناس». تتمثل مقاربة كانط في إعادة تفسير اللاهوت بالأخلاق، ويقترح أنه يجب تفسير النصوص المقدسة بهذه الطريقة، حتى عندما لا يكون هذا هو معناها الحرفي. ففي رأيه ليس هناك حاجة إلى المعجزات أو الكهنة أو الطقوس أو الأسرار المقدسة. ومع ذلك، هو يرى أن هناك حاجة إلى كنيسة عالمية إصلاحية جذريًا، وهي مؤسسة بشرية تضع المُثل الأخلاقية وتساعد أعضائها على الارتقاء إلى هذه المثل. وأعرب عن أمله في أن يُفصل تدريجيًا ما هو مقبول أخلاقيًا وعقلانيًا في مختلف الديانات المسيحية وغير المسيحية عن ما هو غير ضروري، وأن يُؤلَّف منه «إيمانًا دينيًا خالصًا» (انظر الجزء الثالث والرابع من «الدين في حدود مجرد العقل»).

عبّر كانط عن المزيد من الآمال الدنيوية في مقالاته عن التاريخ، الأمر الذي مهد الطريق للفلسفات التاريخية الصريحة لهيجل وماركس في القرن التاسع عشر. لقد تصور تقدمًا في الثقافة الإنسانية، على

الرغم من النكسات، من خلال التعليم والتنمية الاقتصادية والإصلاح السياسي والتحرر التدريجي من الفقر والحرب والجهل والخضوع للسلطات التقليدية («نقد ملكة الحكم» القسم 83). وأشاد بالمُثل الديمقراطية والمساواتية للثورة الفرنسية، على الرغم من تجاوزاتها. وفي مقالته «السلام الدائم» رسم نظامًا عالميًا للتعاون السلمي بين الدول ذات الدساتير الديمقراطية (ربما لو حضر إنجازات الاتحاد الأوروبي لسرّته، رغم كل أخطائه).

ومع ذلك، فإن حالة الأمل التاريخي لكانط ليست واضحة. ففي مقالته «فكرة عن تاريخ كوني من وجهة نظر المواطنة العالمية» (١٧٨٤م) استند إلى مفهوم ما تخططه «الطبيعة» للتقدم البشري. فهو يعتقد أن هناك اتجاهًا عامًا في التاريخ يمكن للمنظّرين تمييزه؛ لأن الناس «يؤسسون بلا وعي لهدف ما، وحتى لو كانوا يعرفون هذا الهدف فإنه من الصعب أن يثير اهتمامهم». ومن ثم فإن «المؤانسة غير الاجتماعية» التي نتصف بها، أي: طبيعتنا الاجتماعية والتنافسية في نفس الوقت، هي «الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة» لإنتاج نظام اجتماعي محكوم بالقانون يمكن من خلاله تطوير المواهب والقوى البشرية التطوير الكامل.

لكن مفهوم «قصد أو إرادة الطبيعة» هذا متأرجح بلا استقرار بين الإيمان بالعناية الإلهية والاعتقاد الغائي بـ «طبيعة» غامضة ذات أغراض ليست هي المقاصد الواعية للكائن العقلاني (إلهي أو بشري).

على أي حال، طرح كانط فكرة التقدم نحو تحقيق أكبر الإمكانات البشري كنموذج مثالي يُتطلع إليه. ويمكنه أن يحفز آمالنا ويلهمنا بنوع من الإيمان الاجتماعي. كان كانط فيلسوفًا من عصر التنوير، لكن على

عكس العديد من مفكري عصره، كان لديه إحساس واقعي بالجانب المظلم للطبيعة البشرية، وبإمكانية ارتكابنا للشر، وهو ما تأكّد بوضوح شديد منذ عصره. وتترك لنا فلسفته العملية مزيجًا من الأمل العلماني والأمل الديني بالنعمة الإلهية في تغيير طبيعتنا البشرية الساقطة والأنانية.

للمزيد من القراءة

لمقدمة موجزة وواضحة لكانط انظر: Roger Scruton, Kant (Oxford: Oxford University Press, 2001). ولمقدمة أكمل انظر: Otfried Hoeffe, Kant (Albany: State University of New York Press, 1994). وهناك مقدمة لا تزال أشمل من غيرها، وفيها بعض التقييم النقدي الحكيم هي: Paul Guyer, Kant (London: Routledge, 2006). ولمقدمة واضحة عن الأخلاق الكانطية انظر: Roger J. Sullivan, An Introduction to Kant's Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

بالنسبة لذوي الشجاعة الكافية لبدء قراءة أعمال كانط بأنفسهم، فإن نقطتي الانطلاق المعتادة هما العملان الأقصر عنوانًا «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، و«مقدمة لأي ميتافيزيقا مستقبلية Prolegomena to Any Future Metaphysics». وقد يرغب البعض في النظر في كتاب كانط «الدين في حدود مجرد العقل»، وكتاباته الأخرى، عن طريق: George di Giovanni (with an introduction by Robert M. Adams) (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

للاطلاع على قراءة أسهل لأولئك المهتمين بالجوانب الاجتماعية لفكر كانط انظر: L. W. Beck, ed., Kant on History (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1963) أو: H. Reiss, ed., Kant's Political Writings, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

يدافع ألين وود عن تقرير كانط عن الدين، انظر: Allen Wood, Kant's Moral Religion (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970)، وقد ساهم وود أيضًا في فصل حول هذا الموضوع في: The Cambridge Companion to Kant, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). ويقارن ليزلي ستيفنسون مقاربة كانط للدين بالكويكرز في مساهمته في: Kant and the New Philosophy of Religion, ed. Chris. L. Firestone and Stephen R. Palmquist (Bloomington: Indiana University Press, 2006); a revised version forms one chapter in his Open to New Light (Exeter, UK, and Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2012).

يجادل جون هير بأن الأخلاق الكانطية بحاجة إلى مكملات من الاعتقادات المسيحية المتعلقة بالنعمة الإلهية والكفارة، انظر: Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance (Oxford: Oxford University Press, 1996).

يقدم ليزلي ستيفنسون حلًا كانطيًا لمشكلة الإرادة الحرة والحتمية في ورقته: «من يخاف من الحتمية؟ Who's Afraid of Determinism?» Philosophy 89, no. 3 (2014): 431–50. وتجد تقييمًا

لتعامل كانط مع النعمة الإلهية في ورقة «كانط والنعمة الإلهية Kant on Grace» في: G. Michalson, ed., Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason (Cambridge: Cambridge University Press, 2014)، ولنظرة عامة عن التقابل بين كانط والمسيحية انظر: Kant versus Christianity? in C.L. Firestone, ed., Kant and the Question of Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

أسئلة للنقاش

١- هل نجح كانط في التوفيق بين العلم والدين؟

٢- هل نظرية كانط في المعرفة أفضل من نظرية أفلاطون؟

٣- هل التمييز بين العلل والأسباب يحل مشكلة الإرادة الحرة والحتمية؟

٤- هل اقتنعتَ بتحليل كانط للشر المتأصل في الطبيعة والبشرية وحله له؟

الفصل التاسع

ماركس: الأساس الاقتصادي للمجتمعات البشرية

إن صورتنا عن الماركسية مصبوغة بشدة بمعرفتنا بصعود وسقوط الشيوعية في روسيا وأوروبا الشرقية في القرن العشرين. ونتأثر أيضًا بما نسمعه عن الصين (على الرغم من أن تأثير ماركس هناك قد تضاءل الآن ويكاد يتلاشى) وكوريا الشمالية. ومع ذلك، فإن هذا الفصل يدور حول النظريات التي طورها كارل ماركس نفسه في منتصف القرن التاسع عشر، وليس حول الممارسات اللينية أو الستالينية أو الماوية(١). فلا يمكن تحميل ماركس المسؤولية عن إخفاقات أو فظائع الأنظمة الشيوعية التي تولت السلطة بعد وفاته.

إذا كان كانط هو أعمق فلاسفة عصر التنوير، فإن ماركس كان أعظم منظري الثورة الصناعية ورأسمالية القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من كون ماركس معاديًا للدين، إلا أنه ورث نموذجًا للمساواة البشرية والتحرر من المسيحية، وآمن بالاعتقاد التنويري القائل إن المنهج العلمي يمكن أن يشخص مشاكل المجتمع البشري ويحلها. وكان وراء تنظيره الاجتماعي والاقتصادي المتقن حماسة نبوية لبيان الطريق المؤدي إلى شكل علماني للخلاص البشري.

---

(١) نسبة إلى لينين وستالين وماو تسي تونغ، على الترتيب (المراجع).

حياته وأعماله

وُلد ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣م) في منطقة راينلاند الألمانية لأب يهودي، وكان على أبيه، بموجب القوانين التمييزية في ذلك الوقت، اعتناق المسيحية لممارسة مهنة المحاماة. وأظهر كارل الشاب قدرته الفكرية مبكرًا، وفي عام ١٨٣٦م التحق بكلية الحقوق بجامعة برلين. وفيها تخمرت الأفكار الفلسفية والجمالية والاجتماعية في الحركة الرومانسية، التي دخل فيها ماركس بشغف. وتعلم اللغات وألف الشعر وكتب رسالة علمية في الميتافيزيقا اليونانية القديمة، في الوقت الذي أصبح فيه منشغلًا بعمق بالإصلاح الاجتماعي.

كان لفلسفة هيجل التأثير المهيمن على الفكر الألماني آنذاك، وانغمس فيها ماركس لدرجة أنه تخلى عن دراساته القانونية. كانت الفكرة الملهمة للعديد من المفكرين في ذلك الوقت هي التقدم في التاريخ البشري. وقد فسّر هيجل التقدم العقلي والثقافي بمفهوم الـ Geist (أي: **الروح** spirit أو العقل في العالم ككل) الذي ابتكره؛ لذا فإن نسخته غير التقليدية من اللاهوت المسيحي تميل نحو وحدة الوجود. وفُسّر الامتداد الكامل للتاريخ البشري على أنه الإدراك الذاتي التدريجية للروح Geist، بزيادة الوعي أو الوعي الذاتي. والعصور المتعاقبة من الحياة البشرية تحقق على نحو متزايد أفكارًا مناسبة للواقع، وتحتوي كل مرحلة على نزعات متضاربة، ولكنها تضع الأساس لتطور أكمل للعقلانية والوعي والحرية في المرحلة التالية.

وقد طورًا هيجل أيضًا مفهومًا مؤثرًا، وهو مفهوم **الاغتراب**؛ حيث يواجه الذات العارفة أشياء أخرى غير نفسها، و«غريبة عنها». وعلى

نحو غامض، من المفترض أن يُتَغلَّب على التمييز أو التعارض بين الذات والموضوع عندما تتعرف الذات على موضوعاتها وتفهمها (يبدو هذا وكأنه نسخة مشوهة من المثالية المتعالية لكانط). ووفقًا لهيجل، سوف تصل العملية التاريخية العالمية للتطور العقلي والثقافي في النهاية إلى مرحلة توجد فيها معرفة كاملة «مطلقة»، ويبدو أنه كان يعتقد أنه هو نفسه قد حققها بشكل ما (إذا كان الأمر كذلك، فإن هيجل يختلف عن كانط في التواضع الإبستمولوجي والأخلاقي الذي اتصف به كانط، الذي قال إننا لا نستطيع معرفة الأشياء في حد ذاتها، ولا يمكننا أبدًا تحقيق الكمال الأخلاقي).

لقد انقسم أتباع هيجل إلى معسكرين فيما يتعلق بكيفية تطبيق أفكاره على المجتمع والسياسة والدين؛ إذ اعتقد الهيجليون «اليمينيون» أن عمليات التاريخ قد أدت بالفعل إلى التطور الكامل للإمكانات البشرية، ورأوا أن الدولة البروسية المعاصرة قريبة جدًا من المثالية؛ لذلك كانوا محافظين في السياسة. واعتقد الهيجليون «اليساريون» أو «الشباب» أن أعلى أشكال حرية الإنسان لم تتحقق بعد، وأن المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت كان بعيدًا عن المثالية، وأن الأمر متروك للناس للمساعدة في تغيير النظام القديم وتحقيق المرحلة التالية من التنمية البشرية. وعليه، فقد بحثوا عن إصلاح جذري أو ثورة.

تأثر ماركس أيضًا بلودفيغ فيورباخ، وهو مفكر مهم بين الهيجليين اليساريين، الذي نُشر كتابه «جوهر المسيحية» في عام ١٨٤١م. جادل فيورباخ بأن هيجل قد قلب الأمور رأسًا على عقب، فبدلًا من الإله أو «الروح» الذي يحقق نفسه في التاريخ، فإن الأفكار والمعتقدات التي أنتجها البشر هي انعكاس باهت أو صناعة مثالية للحياة في هذا العالم،

الـذي هـو الواقع الأساسـي. ويصبح النـاس مغتربين عندمـا يعرضون مُثُلهـم وإمكاناتهـم الإنسـانية في الأوهام اللاهوتيـة، ويقللون من قيمة حياتهـم الفعلية. وشخّص فيورباخ علم اللاهوت على أنه «علـم النفس الغامـض esoteric» (أي: التعبيـر عـن مشـاعرنا أو عرضها في شـكل مقنـع على أنها ادعـاءات ميتافزيقية غامضة عن الكـون). ومن ثم رأى الديـن على أنـه أحد أعراض الاغتراب البشـري، الذي يجب أن نحرر أنفسـنا بـإدراك مصيرنـا الحقيقـي فـي هـذا العالـم. كانـت هـذه بدايـة التفسيرات الاجتماعية أو النفسية للدين التي قدمها ماركس ودوركايم وفرويد.

تخلص ماركس بعد أن قرأ فيورباخ من السحر الذي مارسه هيجل عليـه، لكنـه احتفظ بفكرة أن الفلسـفة الهيجيلية تحتـوي على الحقيقة لكـن بصـورة مقلوبة. فقد رأى أن مهمتـه هي «جعل هيجل في الوضع الصحيـح» بالتعبيـر عـن الحقيقـة الماديـة المتعلقـة بالطبيعـة البشـرية والتاريـخ. وكتب نقدًا لكتاب هيجل «فلسـفة الديـن» في عام ١٨٤٢-١٨٤٣م وحرّر مجلة راديكالية سـرعان ما قمعتها الحكومة البروسـية؛ لـذا هـرب إلى باريس. وفي عـام ١٨٤٥م طُرد من فرنسـا أيضًا وانتقل إلى بروكسـل. وفي هذه السـنوات التكوينية، التقى بالمؤثرات الفكرية العظيمة الأخرى في حياته، ومنها: الاشتراكي الفرنسي سانت سيمون، والفيلسـوف الاقتصادي الاسـكتلندي آدم سـميث، الذي حلل طريقة عمل رأس المال والأجور والتجارة في كتبه الكلاسيكي «ثروة الأمم»، وفِـي الوقـت نفسـه اكتسـبت الثـورة الصناعيـة زخمًا في أواخـر القرن الثامن عشـر فـي بريطانيـا. ناقش ماركـس مفكرين اشـتراكيين رائدين آخريـن مثـل: جوزيف بـرودون وميخائيـل باكونين وبـدأ تعاونه الذي استمر مدى الحياة مع فريدريك إنجلز.

وفي أربعينيات القرن التاسع عشر، بدأ ماركس وإنجلز في صياغة **نظريتهما المادية للتاريخ**، التي رأت أن القوة الدافعة للتغيير الاجتماعي اقتصادية، وليست فكرية. وقد زعما أن مفتاح التاريخ البشري لا يكمن في مجرد الأفكار – وبالتأكيد ليس في الإله أو الروح الكونية – وإنما في الطرق المتغيرة التي تُنتَج بها الضرورات المادية للحياة. فالاغتراب في جذوره ليس ميتافيزيقيًا ولا دينيًا وإنما اجتماعيًا واقتصاديًا. وفي ظل النظام الرأسمالي يُعتبر العمل شيئًا غريبًا عن العامل من حيث أنه لا يعمل لنفسه، وإنما لصالح الرأسمالي الذي يتحكم في وسائل الإنتاج ويوجه عملاته ويمتلك المنتَج كملكية خاصة. يهدف الرأسمالي إلى تعظيم الأرباح ويميل إلى استغلال الموظفين من خلال دفع الحد الأدنى من الأجر اللازم لبقائهم فقط. ويتجلى هذا المفهوم للاغتراب البشري في ظل الرأسمالية على نحو أكبر في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» التي كتبها ماركس في باريس عام ١٨٤٤م، لكنها ظلت غير منشورة لقرن من الزمان. وقد جرى تطوير المفهوم المادي للتاريخ تطويرًا أكبر في عمله «الأيدولوجيا الألمانية» عام ١٨٤٦م (شارك إنجلز في تأليفه) وفي عمله «بؤس الفلسفة» عام ١٨٤٧م.

لقد انخرط ماركس في الحركة **الشيوعية** العالمية؛ لأنه رأى أن الغرض من عمله هو «ليس فقط تفسير العالَم، وإنما تغييره». فقد كان فيلسوفًا اجتماعيًا في المقام الأول، لكنه حاول أيضًا أن يكون قائدًا سياسيًا. وعمِل ماركس، الذي اقتنع بأن التاريخ كان يتجه نحو الثورة التي ستفسح فيها الرأسمالية الطريق للشيوعية، على تثقيف **البروليتاريا** وتنظيمها، أي: طبقة العمال الصناعيين الذين اضطروا إلى بيع عملهم

مـن أجـل البقاء، وهـم من اعتقد ماركس بـأن النصر لا بد في النهاية أن يكـون حليفهـم فـي الصـراع الطبقـي. وكتب ماركـس مع إنجلـز بيان الحزب الشـيوعي عام ١٨٤٨م، مسـتخدمًا مهاراته الخطابية في التأثير الشـهير. وفي هذا العام كان هناك ثورات فاشـلة في العديد من البلدان الأوروبية، لكنها سرعان ما أُحبطت، وكان على ماركس أن يجد منفى في بريطانيا، حيث مكث فيه لبقية حياته.

فـي لندن عاش ماركس حياة الفقر النسـبي، حيث كان يعتمد على الصحافـة والدعم المالـي من إنجلز (ومن المفارقـات أن إنجلز أصله من عائلة تمتلك مصنعًا). وتابع ماركس بحثه المنهجي في غرفة القرءة بالمتحف البريطاني، حيث استفاد من التوثيق المتعلق بظروف الصناعة البريطانية. وفي عام ١٨٥٧ – ١٨٥٨م كتب مجموعة واسعة أخرى من المخطوطـات المعروفـة باسـم Grundrisse (الاقتصـاد السياسـي)، ورسم فيها نظريته الطموحة عن التاريخ والمجتمع، والنص الكامل لها لم يكن متاحًا باللغة الإنجليزية حتى سـبعينيات القرن العشـرين. وفي عـام ١٨٦٧م نشـر ماركـس كتابه «نقـد الاقتصاد السياسـي»، وفي عام ١٨٦٧م نشـر المجلـد الأول من أعظم أعمالـه «رأس المال». تحتوي هـذه الكتب على قدر كبير مـن التفاصيل المتعلقة بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، ونُشرت لدعم التفسير المادي للتاريخ وحتمية الشيوعية.

هـذه الأعمال اللاحقة هي التي اشـتهرت حتى وقت قريب. وفيها نجد التحام الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي البريطاني بنظرية شـاملة للتاريخ والاقتصاد وعلم الاجتماع والسياسة، التـي أطلق عليـه إنجلز «الاشـتراكية العلمية». وزعـم ماركس وإنجلز أنهمـا وجدا الأسـلوب العلمـي الصحيح لدراسـة المجتمع البشـري،

وبالتالي لتأسيس الحقيقة الموضوعية عما يجري فيه حاليًا وتطوره المستقبلي.

تُظهر «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» التي كتبها ماركس عام ١٨٤٤م أن أصول تفكيره تعود إلى هيجل وردود الفعل الألمانية المبكرة على هيجل. واقترح بعض المفسرين فترتين مختلفتين في حياة ماركس – مرحلة مبكرة سُمّيت «إنسانوية» أو «وجودية» أفسحت المجال لاحقًا للمرحلة الأخرى، وهي «الاشتراكية العلمية». ومع ذلك، فإن موضوعات الاغتراب في ظل الأرسمالية والأمل في التغلب عليها بالشيوعية حاضرة في كل موضع؛ لذلك يجب أن نتعامل مع فكرة كوحدة.

النظرية المادية للتاريخ

كان ماركس ملحدًا، وكان التوجه العام لفكره ماديًا وحتميًا. وقدّم نفسه كمعالج اجتماعي يهدف إلى معالجة كل الظواهر البشرية بأساليب العلم حسب فهمه. لكن الأمر نفسه ينطبق على مفكري التنوير الآخرين مثل: دي لاميتري وهيوم، وما يميز ماركس هو زعمه أنه وجد الأسلوب **العلمي** الحقيقي لدراسة التاريخ **الاقتصادي** للمتجمعات الإنسانية.

استشرف ماركس في تنظيره المبكر اليوم الذي سيكون فيه علم واحد يدمج دراسة الإنسانيات مع بقية العلوم الطبيعية. لكن أي علم موحد يجب أن يشمل العديد من المستويات، مثل: الفيزياء والكيمياء والأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع. وقد قارن ماركس نظريته ضمنيًا بالفيزياء عندما قال (في مقدمة الطبعة الأولى من «رأس المال»)

إن «الهدف النهائي لهذا العمل هو كشف قانون الحركة الاقتصادي للمجتمع الحديث»، وكتب في موضع آخر أن القوانين الطبيعية للإنتاج الرأسمالي «تعمل بالضرورة الصلبة لتحقيق نتائج حتمية». لكن هذه زخرفات كلامية (كان ماركس بليغًا عظيمًا)، وتفاصيل تنظيره لا تظهره على أنه مادي اختزالي أو حتمي صارم. فلم يكن يتوقع أن يُفسَّر كل حقيقة منفردة متعلقة بالأفراد أو المجتمعات البشرية بالفيزياء (أو علم الدماغ)، وإنما بحث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية العامة. والسمة الأساسية لنظرة ماركس للعالم هي هذا التفسر المادي لكل من البنية الاجتماعية والتغيير الاجتماعي.

على نحو متزامن من المفترض أن يحدد الأساس الاقتصادي البنية الفوقية الأيديولوجية. يرفض ماركس ما يقوله الأثرياء وأصحاب السلطة دفاعًا عن الرأسمالية باعتباره مجرد أيديولوجية، مدفوعين بوعي أو بغير وعي بمصالحهم الاقتصادية الخاصة. كان سيقول إن الفلسفة الاقتصادية «الليبرالية» أو الرأسمالية، بخطابها عن «حرية المقاولة والتجارة، هي مجرد تعبير عن المصلحة الذاتية لأولئك المحظوظين بامتلاك الأرض والممتلكات ورأس المال. لكن حتى لو اعتقدنا أن هناك شيئًا ما في هذا الشك في الأيديولوجية الرأسمالية، فلا ينبغي أن نسمح لماركس أن يعالج كل شيء كما يريد. فكما رأينا في مقدمة هذا الكتاب، يجب أن لا نسمح للمنظّر أن يفترض صحة نظريته في تشخيص الدوافع غير العقلانية لدى أولئك الذين ينتقدون تلك النظرية. إن الفلسفة الاقتصادية الليبرالية (غالبًا ما تُنسب إلى آدم سميث، على الرغم من أنه كان فيلسوفًا أخلاقيًا أيضًا) تستحق الاستماع والنقد المناسبين. وقد تكون الأفكار والآراء منحازة للمصالح الاقتصادية، لكن هذا لا يلزم أن يحددها بالكامل.

قال ماركس إن النظم القانونية والسياسية في المجتمعات الصناعية هي في أيدي الرأسماليين الذين يتحكمون في عمليات الإنتاج. ومع ذلك، فقد حدّت الحكومات من التجاوزات الأسوأ للرأسمالية المبكرة، بحظر عمالة الأطفال وفرض القوانين المتعلقة بصحة العمال وسلامتهم. وفي البلدان المتقدمة قوانين تضبط النشاط التجاري، على الرغم من استمرار المعارك السياسية حول ما إذا كان ينبغي زيادة الضبط أو تقليله. وسوف يتعين على ماركس أن يتراجع ليقول إن القوانين والسياسة يتأثران بالطبقة الرأسمالية، ولكن هذه الطبقة لا تتحكم فيهما التحكم الكامل. وهذا الادعاء المخفف لا يزال معقولًا جدًا، في ضوء تأثير جماعات الضغط الصناعية على الحكومات.

على نحو غير متزامن هناك عمليات طويلة الأجل للتطور التكنولوجي والاقتصادي تؤدي إلى تغيير اجتماعي وسياسي وأيديولوجي واسع النطاق. لقد قسّم ماركس التاريخ إلى عهود تُحدَّد بقواعدها الاقتصادية المختلفة. ففي البداية كان هناك القبائل البدائية ثم النظام «الآسيوي» للملكية المطلقة والعالم القديم اليوناني والروماني (القائم على العبودية) والنظام الإقطاعي للعصور الوسطى (تقييد الفلاحين بسيدهم الإقطاعي)، ومؤخرًا مرحلة البرجوازية أو الرأسمالية (حيث يتعين على العمال بيع عملهم لمن يتحكمون في الإنتاج). ويرى ماركس، على غرار هيجل، أن كل مرحلة تفسح المجال للمرحلة التالية عندما تكون الظروف التقنية والاقتصادية جاهزة (ميّز آدم سيمث تمييزًا مماثلًا لأربع مراحل اقتصادية رئيسية: الصيادون والرعاة والمزارعون والمصنعون).

إن أفضل ملخص مشهور للنظرية المادية للتاريخ موجود في مقدمة كتاب ماركس «نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩م):

> «يدخل الناس، خلال الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، في علاقات محددة لا غنى عنها ومستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتوافق مع مرحلة محددة من تطور قواهم الإنتاجية المادية. ويشكّل مجموع هذه العلاقات الإنتاجية البنية الاقتصادية للمجتمع، أي: الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء الفوقي القانوني والسياسي ويتوافق مع أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. إن نمط إنتاج الحياة المادية يضبط سير الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بشكل عام. وليس وعي الناس هو الذي يحدد كيانهم، بل العكس، فكيانهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم».

وفقًا لبعض التفسيرات، اعتُبر هذا على أنه يعني أن الأساس الاقتصادي للمجتمع يحدد أي شيء آخر يتعلق به. لكن ماركس يكتب هنا فقط عن أساس «تكييف conditioning» الحياة الاجتماعية، وهو ما قد يعني تحديد طابعها العام، وليس كل التفاصيل. وبإمكان ماركس أن يقرّ بالتأثيرات القومية والدينية والحربية وتأثيرات الأفراد أصحاب الكاريزما مثل: يوليوس قيصر ونابليون ولينين. إن علم التاريخ ليس علمًا كميًا دقيقًا مثل: الفيزياء أو الكيمياء، وماركس، عندما كان يفكر بوضوح، لم يقع بالتأكيد في هذا الوهم.

يُدرك الجميع الآن أن العوامل الاقتصادية مهمة للغاية، ولا يمكن لأي دراسة جادة للتاريخ أو العلوم الاجتماعية أن تتجاهلها، وربما

يعود إلى ماركس قدر كبير من الفضل في ذلك. لكن من الصعب تفسير الاقتباس أعلاه؛ حيث هناك غموض مهم متعلق بموضع رسم الحد الفاصل بين «الأساس» و«البنية الفوقية». ويشير الانتباه الدقيق للفقرة بأكملها إلى أن ماركس يقصد التمييز بين ثلاثة مستويات وليس مستويين؛ إذ يتحدث عن (أ) «القوى المادية للإنتاج»، التي تشمل الموارد الطبيعية (الأرض والمناخ والنباتات والحيوانات والمعادن)، والتكنولوجيا (الأدوات والآلات وأنظمة الاتصالات)، والموارد البشرية (القوى العاملة والمهارات). ويتحدث عن (ب) «البنية الاقتصادية» على أنها تتضمن «علاقات الإنتاج»، التي من المفترض أنها تعني الطريقة التي يُنظَّم بها العمل، على سبيل المثال: تقسيم العمل والتسلسلات الهرمية للسلطة في العمل والسلطات القانونية للملكية وأنظمة المكافآت والمدفوعات. ويتضمن وصف هذه العلاقات الإنتاجية، على الأقل في المجتمعات الحديثة، المفهوم القانوني للمكلية والمفاهيم الاقتصادية مثل: المال ورأس المال والأجور. ويتحدث ماركس (ج) عن البنية الفوقية الأيديولوجية للمجتمع: معتقداته وأخلاقه وقوانينه وسياسته ودينه وفلسفته.

إذن ماذا قصد ماركس بـ «القاعدة الحقيقية» أو «الأساس»؟ هل يقصد (أ) فقط أم (أ) و(ب) معًا؟ هل يقول إن (أ) يحدد (ب) وبالتالي يحدد (ج)؟ أو أن (ب) فقط يحدد (ج)؟ إذا كان يقصد أن الأساس المحدِّد هو فقط (أ)، قوى الإنتاج المادية البحتة، فهذا غير معقول؛ لأن الموارد والتقنيات المماثلة يمكن استخدامها في المجتمعات ذات الأيديولوجيات أو النظم القانونية المختلفة (على سبيل المثال: المجتمع المسيحي أو الإسلامي أو العلماني أو الرأسمالي أو

الاشتراكي أو الشيوعي). وإذا كان الأساس هو (أ) و(ب) معًا، فهل ينتمي المفهوم القانوني للملكية إلى (ب) أم إلى (ج)؟

قد يكون الرد على الاعتراض الأخير هو أن ماركس يمكن أن يقدم تقريرًا عن (ب)، العلاقات الاجتماعية التي ينطوي عليها الإنتاج الاقتصادي، من خلال العلاقات الفعلية للسلطة المادية والسيطرة الفعالة دون استخدام المفاهيم القانونية للملكية والعقود. في النهاية، هو يريد أن يطبق نظريته على المجتمعات البدائية التي تفتقر إلى الصيغ القانونية، لكن في نفس الوقت قد يكون واضحًا بشدة من الذي يتحكم في الموارد والأشخاص. ولا تزال هناك أزمان وأماكن تكون فيها السلطة الشخصية، مدعومة بالقوة أو بالتهديد باستخدام القوة، أقوى من التفاصيل القانونية.

يمكن لماركس أن يبقي على فرضية مزدوجة لـ «التكييف»:

أولًا: (أ) القوى المادية للإنتاج تكيّف أو تحدد (ب)، التي هي علاقات الإنتاج (على سبيل المثال: الطواحين التي تُشغَّل يدويًا تتلاءم مع البنية الإقطاعية، أما الآلات الأكبر مثل الطواحين البخارية تتطلب استثمارًا رأسماليًا، وهذا المثال هو مثال ماركس نفسه)، وثانيًا: أن (أ) و(ب) معًا («البنية الاقتصادية») يكيفان أو يقيدان البنية الفوقية الأيديولوجية. إذا كان «التكييف» أو «التحديد» لا يعنيان تحديد كل التفاصيل، فيمكن لماركس أن يتجنب الاعتراض القائل إن نفس التكَنولوجيا تُستخدم في مجموعات مختلفة، ويمكنه القول إن تلك المجتمعات يمكن أن يكون لها بعض السمات المهمة المشتركة. ومن الأمثلة الحديثة على ذلك أن الاستخدام الواسع لأجهزة الكمبيوتر

يتطلب مستوى معينًا من التعليم لمعظم أفراد المجتمع، مع كل الآثار الاجتماعية المترتبة على ذلك.

لكن كل هذا يثير التساؤل عن المعنى المعادل لحديث ماركس عن «التكييف» أو «المطابقة». ما مقدار **الحتمية** التي كان يقصدها بتصريحه، هل هي تزامنية أم غير تزامنية؟ من الواضح أن أي مجتمع لا بد أن ينتج ضروريات الحياة من أجل بقاء الفرد وتكاثره. صحيح أن علينا أن نأكل إذا أردنا أن نفعل شيئًا أو نفكر، لكن لا يتبع ذلك أن الطريقة التي ننتج بعا طعامنا تحتّم كل ما نفعله أو نفكر فيه. والشيء الأكثر معقولية أن يقال – ويبدو أن هذا القول هو قول ماركس عند التدقيق – إن الأساس الاقتصادي له تأثير كبير جدًا على أي شيء آخر، فهو يضع الحدود التي تؤدي فيها العوامل الأخرى دورها. وتؤثر الطريقة التي ينتج بها المجتمع ضروريات الحياة في الطريقة التي يميل بها الناس إلى التفكير. لكن هذا أمر غامض؛ لأنه يترك مسألة ما يمكن اعتباره تأثيرًا «مهمًا» مفتوحة. في النهاية لدينا فقط توصية بالبحث عن العوامل الاقتصادية في كل حالة وفحص مدى تأثيرها على الباقي. ومع ذلك، فقد أثبت ذلك أنه طريقة مثمرة للغاية في علم التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع.

إن التاريخ هو دراسة تجريبية منهجية (ما يسميه الألمان «البحث المنهجي Wissenschaft») من حيث أن افتراضاته، مهما كانت شاملة لادعاءات تاريخية معينة، يجب اختبارها بأدلة ما حدث بالفعل. لكن هذا لا يعني أنه علم بمعنى أنه يتضمن **قوانين طبيعية** (أي: العبارات العامة ذات الشمولية غير المقيَّدة)؛ لأن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي هو دراسة ما حدث في المجتمعات البشرية المختلفة على هذا

الكوكب بالذات، في فترات محدودة من الماضي. لا نعرف أي تاريخ من هذا القبيل في أي مكان آخر في الكون، ولا يمكننا أيضًا إجراء عمليات استعادية تجريبية للتاريخ.

قد يكون هناك العديد من القوانين المختلفة والحقائق العرضية مشتركة في التسبب في حدث معين أو سلسلة من الأحداث: على سبيل المثال: قوانين الجاذبية والميكانيكا، أو الطقس وهبوب الرياح، أوتسوس الخشب ومرونة الأغصان، أو اهتزاز الشجرة الذي تحدثه الحيوانات أو الطيور، أو عقد الإنسان لأصابعه. إذا لم يكن هناك مجموعة مغلقة من التأثيرات، وبالتالي ربما لا توجد حتمية، تحكم سقوط تفاحة واحدة حتى، فمن غير المعقول على نحو أشد أن نقول إن مسار التاريخ البشري محدد سلفًا. من المؤكد أن هناك بعض التوجهات طويلة المدى وواسعة النطاق، مثل: زيادة عدد السكان وتطوير تكنولوجيا أعقد من أي وقت مضى. لكن هذه التوجهات ليست قوانين طبيعية، فاستمرارها ليس حتميًا؛ لأنها تعتمد على ظروف يمكن أن تتغير. فقد يتوقف النمو السكاني والتطور التكنولوجي أو ينعكس بسبب الحرب أو المرض أو المجاعة أو أي كارثة بيئية.

لقد اعتقد ماركس، من فهمه العام للتاريخ، أن الرأسمالية ستصبح غير مستقرة على نحو متزايد، وأن الصراع الطبقي بين أصحاب رأس المال والبروليتاريا (الذي يعيشون على بيع عملهم) ستزداد، وهذا الأخير سيزداد فقرًا (لكن سيزيد عدده) حتى يأخذ السلطة من خلال ثورة. لكنه لم يقدم أي تنبؤات محددة للثورة الشيوعية في البلدان التي كانت فيها الرأسمالية الصناعية أكثر تطورًا في عصره، وهي بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة. وفي بيانه الشيوعي عام ١٨٤٨م أشار إلى

ألمانيا، التي كانت لا تزال شبه إقطاعية، على أنها المجتمع الذي يتوقع أن يحدث فيه ثورة برجوازية (على يد الطبقات الوسطى، لتحل محل الإقطاع، ويمكن القول إن هذا حدث في الثورة الفرنسية)، على أن يتبعها في مرحلة لاحقة فقط ثورة بروليتارية. ورأى أنه يمكن استيراد الأفكار الشيوعية إلى البلدان التي يمكن فيها لبروليتاريا صغيرة نسبيًا متحالفة مع الفلاحين الفقراء أن تستولي على السلطة من الطبقة الحاكمة الأرستقراطية التقليدية. وقد فعل ذلك بالضبط البلاشفة بقيادة لينين في روسيا القيصرية التي أضعفها الحرب. لكن فرض الشيوعية على أوروبا الشرقية في عام ١٩٤٥م بالجيش الأحمر كان توسعًا إمبرياليًا وليس ثورة بروليتارية. ولم يكن لدى روسيا ولا الصين رأسمالية كبيرة في وقت ثورتهما الشيوعية في عامي ١٩١٧م و١٩٤٩م، ونموهما الصناعي جاء في وقت لاحق، بخطط خمسية من أعلى إلى أسفل فُرضت بوحشية.

يمكن القول إنه في الماضي شكّلت المستعمرات (التي تسمى الآن البلدان «النامية») البروليتاريا في مواجهة البلدان الصناعية، وأننا في السوق المعولم اليوم ما زلنا نستفيد من العمالة الزراعية والمصانع الاستغلالية للعالم الثالث. ذكر ماركس في البيان الشيوعي استغلال البرجوازية للسوق العالمية، مشيرًا إلى الأهمية الاقتصادية للعبودية («صيد أصحاب الجلود السوداء») لبريطانيا وأمريكا (لم يكن مالكو العبيد وحدهم هم الذين استفادوا منهم، فقد ساهم نظام العبودية في التنمية الاقتصادية العامة، وما زلنا نستفيد من ذلك).

لم يسير التاريخ كما توقع ماركس؛ إذ لم يكن هناك ثورات شيوعية في البدان الرأسمالية المتقدمة. وأصبح النظام الاقتصادي الرأسمالي

أكثر استقرارًا مما كان عليه في القرن التاسع عشر، على الرغم من وجود استثناءات ملحوظة مثل: الكساد الكبير في ثلاثينيات القرن العشرين والأزمة المصرفية مؤخرًا. ومع عولمة التجارة والموارد المالية، من الصعب أن تكون واثقًا من الاستقرار في المستقبل عندما يمكن تحويل مبالغ ضخمة من المال حول العالم على الفور.

لقد تحسنت ظروف الحياة بالنسبة لمعظم الناس تحسنًا كبيرًا عما كانت عليه في زمن ماركس، وأصبحت التقسيمات الطبقية غير واضحة من نواحٍ كثيرة. وتحسنت إلى حد كبير رأسمالية القرن العشر غير المقيَّدة، التي كانت ظروفها مرعبة للطبقة العاملة، كعمالة الأطفال والأمراض الوبائية وقصر متوسط العمر، وأتى هذا التحسن بتشريعات التوظيف وأنظمة الرعاية (في نظام السوق الحر البحت فإن الذين لا يستطيعون العثور على وظيفة لن يجدوا سوى «حرية الجوع»). يوجد الآن أعداد كبيرة من العمال، مثل: موظفي المكاتب والموظفين الحكوميين والممرضين والمعلّمين والمحامين، الذي هم ليسوا من العمال اليدويين ولا من أصحاب المصانع، لكن ليس لديهم رأي في القوى الاقتصادية المعلومة التي تؤثر على ظروف عملهم وما إذا كان بإمكانهم إيجاد وظيفة أو الاحتفاظ بها. إن وصف ماركس المتعلق بالقلة التي تمتلك الثراء الفاحش من رأس المال وتتحكم في حياة ملايين العمال حول العالم هو أدق من أي وقت مضى.

نظرية الطبيعة البشرية، الاقتصاد والمجتمع والوعي

لَم يكن ماركس مهتمًا بقضايا الفلسفة الأكاديمية (باستثناء دراسته المبكرة لهيجل والإغريق القدماء)، التي رفضها لاحقًا باعتبارها تأملات خاملة مقارنة بالمهمة الحيوية المتمثلة في تغيير العالَم؛ لذلك

عندمـا يوصف بأنه «مادي»، فإن هذا يشـير إلى فهمـه المادي للتاريخ، وليـس إلـى نظرية ما عن علاقـة العقل بالدماغ. وحتى لـو كان يرى أن جميـع حـالات الوعي محتَّمـة بالظـروف الاقتصادية، فقـد يكون هذا موقفًـا يقـول **بالظاهراتية المصاحبـة**[1]، وهي مذهب يقـول إن حالاتنا الذهنية، حتى لو لم تكن هي نفسها جسدية، تُحدَّد محتوياتها بحالات أدمغتنـا. ولا يلـزم أن يكون هـذا رأيًا ماديًـا ميتافيزيقًا مفـاده أن الوعي متماهي مع عمليات الدماغ.

إن ما يميز مفهوم ماركس للإنسـانية هو نظرته لطبيعتنا الاجتماعية بالأساس (مثل: أفلاطون وأرسطو). بل إنه في كتب في أحد المواضع أن «الطبيعـة الحقيقيـة للإنسـان هي مجمـوع العلاقـات الاجتماعية». هنـاك حقائـق بيولوجيـة واضحـة متعلقـة بنـا جميعًـا، مثـل: تشـريحنا وحاجتنـا لأنـواع معينة من الطعـام ورغبتنا في التكاثر، لكن كل شـيء نقوم به تقريبًا يفترض مسبقًا وجود أناس آخرين. وقد أدرك ماركس أن الكثير مما ينطبق على أناس في مجتمع معين أو فترة معينة قد لا ينطبق على غيرهـم في مكان أو زمن آخر. ولاحظ، بحيوية ومبالغة كعادته، أن «كل التاريـخ ليس سـوى تحول مسـتمر في الطبيعة البشـرية». يتطلب الإنتـاج الاقتصـادي عادة التعـاون: فحتى الطرق التي ننتـج بها طعامنا ونربـي أطفالنـا تتأثر اجتماعيًا. وهـذا لا يعنـي أن «المجتمع» هو كيان مجـرد يؤثـر بشـكل غامض علـى الأفراد، وإنمـا الأمر هـو أن ما يفعله

---

(١) من أشـهر المذاهب في فلسـفة العقل، وهو مذهـب يحاول اسـتيعاب الوعي دون أن يقول إن الوعي هو مجرد حالات دماغية، أي دون اختزال العقلي في المادي، ومن ثـم يقـول هـذا المذهب أن الوعـي ظاهرة مصاحبة للنشـاط الدماغي، لكـن لا تأثير سببي لها، فهي أشبه بالظل (المراجع).

الفرد يتأثر بتفاعلاته الاجتماعية؛ لذلك فإن ما يبدو «طبيعيًا» في مجتمع ما أو حقبة ما – على سبيل المثال، دور معين للملوك أو الكهنة أو النساء – قد يكون مختلفًا تمامًا في مجتمع آخر.

يمكننا تلخيص هذه النقطة الجوهرية بالقول إن علم الاجتماع لا يمكن اختزاله في علم النفس؛ إذ لا يمكن تفسير كل شيء عن البشر بالحقائق المتعلقة بالأفراد: فيجب أيضًا أن نضع في الاعتبار نوع المجتمع الذي يعيشون فيه. وهذه النقطة المنهجية هي من أكثر مساهمات ماركس تميزًا، ومن أكثرها قبولًا على نطاق واسع. ولهذا السبب يُعرف ماركس بأنه أحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع. ويمكن للمرء قبول هذا **المنهج** سواء وافق الاستنتاجات المحددة التي وصل إليها أم خالفها.

لكن هناك تعميم جوهري واحد على الأقل يقدمه ماركس عن الطبيعة البشرية، وهو أننا كائنات فعالة. فنحن بطبيعتنا مختلفون عن الحيوانات الأخرى؛ لأننا ننتج سبل عيشنا. وهذا الإنتاج ليس مثل إنتاج النحل للعسل أو صناعة الطيور لأعشاشها؛ لأننا نتخذ قرارات واعية حول كيفية إنتاج سبل العيش في مواقف جديدة: فمن الطبيعي أن يخطط البشر مسبقًا لحياتهم ويعملون من أجل معيشتهم، في الصيد وفي الدورة الزراعية – وضع البذور، وإزالة الأعشاب الضارة، والحصاد، والتحميص – وفي التصنيع المنظم. توجد حقيقة واقعية هنا، ولكن كما هو الحال مع العديد من التأكيدات الأخرى المتعلقة بما هو «طبيعي» (انظر المقدمة)، ربط ماركس بها **حكمًا قيميًا** يقول إن الحياة المناسبة للبشر تتضمن نشاطًا إنتاجيًا هادفًا. وهذا متعلق بتشيخصه للاغتراب في العمل الصناعي ووصفته العلاجية المتمثلة

في مجتمع مستقبلي يمكن للجميع فيه تنمية مواهبه. وماركس يناقض وجهة نظر أرسطو القائلة إن أسمى نشاط بشري هو التأمل النظري (الفصل الخامس)، ووجهة النظر الكتابية القائلة إن أسمى خير إنساني هو محبة الله (الفصل السادس).

ما هي مضامين نظرية ماركس فيما يتعلق بالجنس الأنثوي؟ إذا كان هناك مغزى لتركيزه على الإنتاج، فهناك أيضًا حقيقة واضحة عن ضرورة إعادة الإنتاج. ولا يمكن لأي مجتمع أن يعيش ما لم ينتج أفرادًا جديدة لتبقي على هذا المجتمع. وهذا لا يشمل فقط الممارسة الجنسية والحمل والولادة والرضاعة الطبيعية، وإنما يشمل أيضًا العمليات الأطول المتمثلة في رعاية الأطفال والتعليم والتنشئة الاجتماعية، التي تكون شاقة على نحو خاص، وهي تشمل الرجال. قال إنجلز في كتابه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» إن الإنتاج الاقتصادي يحدد كلًّا من العمل والعائلة. لكن بشكل عام، كان ماركس ابنًا لعصره، وافترض أن التقسيم التقليدي لأدوار الأسرة له أساس فسيولوجي بحت، جاعلًا المرأة مسؤولة بالكامل تقريبًا عن رعاية الأطفال. ولم يدرك أن ما يعتقد أنه اختلافات محددة بيولوجيًا بين الجنسين تتأثر هي نفسها بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية. فقد أدت التطورات التقنية مثل وسائع منع الحمل الموثوقة والحليب الصناعي للأطفال والتغيرات الاقتصادية التي تتطلب مهارات عقلية أكثر من العمل اليدوي إلى تغيير مسألة «طبيعة» الذكور والإناث على نحو لم يتوقعه ماركس نفسه، ولكن نظريته لديها موارد للتعامل معها.

التشخيص، الاغتراب والاستغلال في ظل الرأسمالية

عبّر ماركس بوضوح عن تشخيصه لما هو خطأ في المجتمع في كتاباته المبكرة في مفهومه عن الاغتراب أو الانفصال، المستمد من هيجل وفيورباخ. وتضمن هذا وصفًا لبعض سمات المجتمع الرأسمالي وحكمًا قيميًا على أنها خاطئة. لكن ماركس لا يوضح بالضبط السمات التي ينتقدها. وفي الأخير هو لا يدين الرأسمالية إدانة كلية: فقد اعترف بأنها أدت إلى زيادة كبيرة في الإنتاجية وبالتالي جعل الانتقال إلى الشيوعية ممكنًا اقتصاديًا. فالرأسمالية مرحلة يجب أن يمر بها المجتمع، لكن ماركس يعتقد أنه يجب أن يتجاوزها (وسيتجاوزها).

من الناحية المنطقية، فإن الاغتراب هو علاقة؛ إذ يجب أن يكون عن شخص ما أو شيء ما، ولا يمكن للمرء أن يكون «مغتربًا» فقط مثلما أنه لا يمكن للمرء أن يكون متزوجًا دون أن يتزوج من امرأة ما. كتب مارس على نحو غامض إلى حد ما عن الاغتراب البشري في كتابه «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية». فيقول في أحد المواضع أن الاغتراب هو «اغتراب الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة»؛ حيث يبدو أن «الطبيعة» بالنسبة لماركس تعني العالم المعدَّل بشريًا (عكس معناها المعتاد). إن العمال ليسوا على ما يمكن أن يكونوا عليه ويجب أن يكونوا عليه؛ لأنهم مغتربون عن المنتجات التي يصنعونها ومغتربون عن العلاقات الاجتماعية التي ينطوي عليها عملهم؛ فهم لا يهتمون بأي منهما إلا كوسيلة لكسب لقمة العيش. ويجب عليهم بيع عملهم من أجل البقاء ومن ثم يمكن للرأسماليين استغلالهم، الذين يمكنهم إملاء شروط وأحكام توظيفهم.

فـي بعـض الاحيان يبدو الأمـر كما لو أن ماركس يدين بالأسـاس الملكيـة الخاصيـة عندمـا كتـب أن «إلغـاء الملكيـة الخاصة هـو إلغاء الاغتـراب». لكنـه يقول في موضـع آخر: «على الرغم مـن أن الملكية الخاصـة تبـدو علـى أنهـا أسـاس وسـبب للعمـل الاغترابـي، إلا أنهـا بالأحـرى نتيجـة لهذا الأخيـر». ويصف هذا الاغتراب عـن العمل بأنه يتألـف من حقيقة أن العمل «ليس جزءًا من طبيعة العامل»، فالعامل لا يشـعر بالرضـا تجاه عمله، وإنما يشـعر بالتعاسـة والإرهاق الجسـدي والوهن العقلي. إن العمل مفروض على العامل كوسيلة لسد الحاجات الأساسـية؛ لذلـك في عملـه لا يكون «منتميًا إلى نفسـه». بل إن المواد المسـتخدمة والأشـياء المنتَجة تكـون غريبة عن العامـل لأنها مملوكة لشخص آخر.

يبـدو أحيانًـا أن ماركـس يجعل الاغتراب مسـؤولًا عن اسـتخدام النقـود كوسـيلة للتبادل تختـزل جميع العلاقات الاجتماعية في قاسـم تجاري مشـترك، ألا وهو «الدفع النقدي القاسـي»، على حد تعبيره في البيان الشيوعي. في هذا السياق كان ماركس يقارن المجتمع الإقطاعي بعلاقاته الاقتصادية غير النقدية (لكن لا شك أن تلك العلاقات يمكن أن تكون «قاسية» بطريقتها الخاصة). وفي موضع آخر يقترح أن تقسيم العمل هو الذي يجعل العمل قوة غريبة، ما يتطلب من الناس التخصص بدلًا من تبديل الأنشـطة خلال اليوم الواحد (كما اقترح على نحو غير معقول أن هذا سيكون ممكنًا في المجتمع الشيوعي في المستقبل).

قدم ماركس في عمله اللاحق تشخيصًا أكثر مباشرة لشرّ الرأسمالية (علـى الرغـم مـن أن مفهوم الاغتـراب لم يختـفِ تمامًا مـن كتاباته). وطـور «نظريـة قيمة العمـل labor theory of value» ومفهوم «فائض

القيمة» الذي استحوذ عليه أصحاب الصناعات. نوقشت هذه المفاهيم الأكثر تقنية كثيرًا في النظرية الاقتصادية، لكننا لن نتطرق إليها هنا.

كان التشخيص الأساسي لماركس دائمًا تشخيصًا أخلاقيًا، متعلق بعدم عدالة البنية الاقتصادية للرأسمالية. والمثير للدهشة أن هناك بعض نقاط الاتفاق بين ماركس وآدم سميث. فقد رُحّب بالاقتصادي الاسكتلندي الرائد باعتباره الرسول الأول للرأسمالية والليبرالية الاقتصادية؛ حيث دعا إلى المنافسة غير المقيَّدة باعتبارها ليست مجرد الأساس الأكثر كفاءة، وإنما أيضًا باعتبارها الأكثر أخلاقية للمجتمع الحديث. لكن سميث كان فيلسوفًا أخلاقيًا بجانب كونه اقتصاديًا، وكان مهومًا أيضًا بميل الاقتصاد الرأسمالي النامي إلى إفقار أو تغريب الطبقة العاملة:

> «بكل تأكيد لا يمكن لأي مجتمع أن يكون مزدهرًا وسعيدًا يكون الجزء الأكبر بكثير من أفراده فقراء وبائسين. بل من العدل، فضلًا عن ذلك، أن يحصل أولئك الذين يُطعِمون ويُلبِسون ويُسكنون جموع الشعب على هذه الحصة من الإنتاج الكلي لعملهم بحيث يَطعمون ويلبسون ويسكنون على النحو المقبول» («ثروة الأمم»، 96).

وحتى عندما تُلبَّى الاحتياجات المادية فإن هناك الاحتياجات العقلية أو الروحية. وظلت الإمكانات البشرية غير متحققة للأسف:

> «نحن نجد في المناطق التجارية في إنجلترا أن التجار في الغالب يكونون في هذه الحالة الحقيرة، فلو

> عملـوا لنصف الأسـبوع فقط لكفاهـم، ولأنهم ينقصهم التعليـم ليـس لديهـم تسـلية سـوى صرف المـال بطيش والفجـور» (محاضـرات في فقـه القانـون Lectures on Jurisprudence 540).

وعلى هذا فإن سـميث كان منشـغلًا بهذا النوع من الاغتراب (وإن لم يطلق عليه هذا الاسـم)، ونحن حتى الآن قلقين من هذه المخاوف (كما يقول المثل الفرنسي «كلما حدثت تغيرات تكرر الأمر نفسه»).

هناك تشـخيص أساسـي هنا يجب أن يحظى بموافقـة عالمية: من الخطأ معاملة أي شـخص على أنه مجرد وسيلة لتحقيق غاية اقتصادية (تذكـر صياغـة كانـط للقانـون الأخلاقـي: تعامـل دائمًا مـع الكائنات العقلانيـة علـى أنها غايـات في حد ذاتهـا، الفصل الثامـن). لقد جرى التعامـل مع البشـر علـى أنهم مجرد وسـيلة إنتـاج في الرأسـمالية غير المقيَّدة في أوائل القرن التاسـع عشـر، عندما عمل البالغون والأطفال لسـاعات طويلة في ظروف قذرة وماتوا في سـن مبكرة بعد حياة بائسة لا إنجـاز فيها. ولا يزال يحدث هـذا في بعض البلدان، بل وفي الدول التـي يُروَّج فيها للرأسـمالية على أنها تتمتع بنجـاح مذهل، وهناك ميل متواصـل للمديريـن إلـى محاولـة جنـي أكبـر ربـح ممكـن مـن عمـل موظفيهم، أو خفض الأجور، أو خفض القوة العاملة، أو تمديد ساعات العمـل. ويتمثـل التوجـه الجديد فـي نقل الأعمـال إلى بلـد تكون فيه العمالة أرخص بكثير واللوائح القانونية أضعف.

يمكن القول إن الفكرة الأهم التي قدمها ماركس هي أن المجتمع الرأسـمالي يقيـد التطـور الكامـل للإمكانـات البشـرية، ويشـجع على اسـتغلال الجماهيـر مـن قِبـل أولئـك الذيـن يمتلكـون رأس المال أو

يتحكمون فيه. وفي عصرنا يمكنه القول إن الاغتراب لا يؤثر فقط على العمال اليدويين، ولكن كل أولئك الذين يتعين عليهم العمل تحت ضغوط اقتصادية تنافسية. فقد يشعر الموظف العادي، سواء في الأعمال التجارية الصغيرة أو الشركات الكبيرة أو الوكالات الحكومية، وسواء كان عامل نظامة أو عامل على آلة أو ناسخ أو كاتب على لوحة كمبيوتر أو مبرمج أو مندوب مبيعات أو مدير في مرتبة وسطى بالاغتراب عن إمكاناته بسبب ظروف مكان العمل. حتى رجال الأعمال الذين يعملون لحسابهم الخاص ومن هم على رأس النظام الاقتصادي والمديرين التنفيذيين والمصرفيين والإداريين الحكوميين قد يشعرون بأنهم مقيدون بفعل قوى خارجة عن تحكمهم. وفي بعض الأحيان لا تكون الفكرة الأكثر إثارة للقلق هي أن الأشخاص السيئون هم الذين يتحكمون، وإنما هي أنه لا أحد يتحكم.

قد نعبّر عن نقطة ماركس الرئيسية بإعادة صياغة قول المسيح عن السبت: لا يوجد البشر لغرض الإنتاج، وإنما من المفترض أن يكون الإنتاج لنفع الإنسان. ويجب أن ينطبق هذا على جميع الأشخاص المعنيين، أي: أصحاب العمل والموظفين والمستهلكين وأي شخص يتأثر بالآثار الجانبية مثل التلوث. وبالطبع تكمن الصعوبة الهائلة في كيفية إعطاء تأثير اجتماعي لهذا النموذج المثالي.

الوصفة العلاجية: الثورة والطوباوية (المثالية)

«إذا كان الإنسان يتشكل بفعل الظروف، فيجب أن تكون هذه الظروف بشرية». إذا كان الاغتراب والاستغلال من المشاكل الاجتماعية التي سببتها طبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي، فإن

ماركس يرى أن الحل هو إلغاء هذا النظام وإحلاله بنظام أفضل. واعتقد ماركس أن هذا لا بد أن يحدث على أي حال، فسوف تتصدع الرأسمالية بسبب تناقضاتها الداخلية، وستؤدي الثورة الشيوعية إلى النظام الاجتماعي الجديد. وكان من المتفرض أن يكون حل مشاكل الرأسمالية وشيكًا في الحركة التقدمية للتاريخ، ومسؤوليتنا هي أن ننضم إليها.

غالبًا ما تبدو نظرية ماركس المادية للتاريخ حتمية، ومع ذلك يبقى هناك عنصر من حرية الإنسان؛ لأنه ناشد الناس أن يدركوا الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ وأن يتصرفوا وفقًا لذلك. كانت هناك خلافات داخل الحركات الشيوعية بين الذين أكدوا على ضرورة انتظار المرحلة المناسبة من التطور الاقتصادي قبل توقع الثورة، والذين عملوا على اغتنام اللحظة وتحقيقها مثل: لينين. لكن لا يوجد تناقض هنا؛ لأنه في حين يؤكد ماركس أنه على الرغم من أن الثورة ستحدث عاجلًا أم آجلًا، إلا أنه بإمكان الأفراد ذوي البصيرة والجماعات المنظمة التعجيل بقدومها أو «تخفيف آلام ودلاتها».

كيف يمكن التغلب على الاغتراب؟ من الصعب تصديق أنه يمكن لأي شخص أن يدافع بجدية عن إلغاء المال (دعوة إلى العودة إلى نظام المقايضة؟) أو إنهاء التخصصية، أو السيطرة الجماعية على كل شيء (حتى فرش الأسنان والملابس والطعام؟). إنها الملكية الخاصة للصناعة – وسائل الإنتاج والتبادل – التي عادة ما تُؤخذ على أنها السمة المميزة للرأسمالية. تضمن برنامج «البيان الشوعي» تأميم الأراضي والمصانع ووسائل النقل والبنوك. لكن هل يمكن لسيطرة الدولة أن تعالج اغتراب العمل الذي وصفه ماركس في كتبه المبكرة؟

ألم يكن الناس مغتربين في ظل الحكم الشيوعي في الاتحاد السوفيتي؟ هل من الممكن أن يزيد التأميم الأمور سوءًا بزيادة سلطة الدولة والشركات المملوكة للدولة وليس للأفراد؟

رأى ماركس أن الثورة الكاملة للنظام الاقتصاد الرأسمالي هي وحدها القادرة على حل مشاكله. قد تكون الإصلاحات الجزئية مثل: رفع الأجور وتخفيض ساعات العمل ووضع أنظمة المعاشات التقاعدية بمثابة تحسينات مرحب بها لقسوة الرأسمالية، لكنها لا تغير طبيعتها الأساسية، ومن هنا الاختلاف بين الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية. لكن الأحزاب الشيوعية نفسها اختلفت في الاستراتيجية السياسية. فقد اعتقد البعض أن العمل على إصلاح النظام سيصرف الانتباه عن الصراع الطبقي والحاجة إلى إطاحة النظام القائم. وقال آخرون إن عملية حض العمال على الالتحام معًا للنضال من أجل الإصلاح من شأنها أن «ترفع وعيهم»، وتخلق التضامن الطبقي، وبالتالي تسرّع التغيير الثوري.

في الواقع أدت سلسلة طويلة من الإصلاحات إلى تعديل الرأسمالية إلى حد كبير، بدءًا من قوانين المصانع البريطانية في القرن التاسع عشر التي حدت من أسوأ استغلال للعمال والأطفال، وواصلت خطط التأمين الوطنية، وإعانات البطالة، والخدمات الصحية الوطنية. وأحرزت النقابات العمالية تقدمًا كبيرًا في زيادة الأجور وتحسين ظروف العمل، على الرغم من استمرار تضارب المصالح بين طرفي الصناَعة. ودخلت العديد من التدابير المحددة المقترحة في «البيان الشيوعي» حيز التنفيذ منذ فترة طويلة في ما يسمى بالبلدان الرأسمالية: ضريبة الدخل المتدرجة والتعليم المجاني في مدارس الدولة ومركزية

السيطرة الاقتصادية الكبيرة في يد الدولة والتأميم أو تحكم الدولة في بعض الصناعات، خاصة الصناعة الدفاعية. وقد اختفى النظام الرأسمالي غير المنظم كما عرِفه ماركس في منتصف القرن التاسع عشر إلى حد كبير في البلدان المتقدمة، وليس عن طريق الثورة. هذ لا يعني أن ما لدينا الآن هو الكمال، وإنما يعني أن ازدراء الإصلاح التدريجي أمر خاطئ. وإن فكّرنا في عدم الاستقرار والعنف والمعاناة التي تنطوي عليها الثورات الحقيقية في أماكن أخرى سنتأكد من ذلك.

ومع ذلك، فإن تنافسية الحياة في ظل الرأسمالية تتعارض مع مبدأ التضامن؛ لذلك قد نفهم ماركس على أنه يقول إن الاغتراب هو الافتقار إلى **المجتمع**؛ حيث إن معظم العمال لا يمكنهم رؤية عملهم كمساهمة في مجموعة هم أعضاء فيها، فمالك المصنع ليس «واحدًا منهم». معظم الشركات أكبر من أن تكون مجتمعًا حقيقيًا، حتى لو كان العمال يمتلكون فيه بعض الأسهم. ربما هناك أمل أكبر في نماذج الأعمال التي تمنح الموظفين حصة كبيرة في نجاح العمل، ويقول البعض إن الأمل يكمن في كيفية إدراته.

يتصور ماركس نبوئيًا تجديدًا للبشرية، داخل هذا العالم. وقد وصف ذات مرة الشيوعية، بحماسة شديدة، بأنها «حل لغز التاريخ»، فمن المفترض أن يضمن إلغاء الملكية الخاصة زوال الاغتراب والاستغلال وظهور مجتمع غير طبقي حقًا. لكن حديث ماركس غامض بشأن كيفية تحقيق كل هذا، ومع ذلك يتصور فترة وسيطة تسمى «دكتاتورية البروليتاريا» قبل أن يحدث الانتقال إلى مجتمع شيوعي حقيقي. وأعلن ماركس، بعبارة تبدو مشؤومة في ضوء تاريخ القرن العشرين، أن «تغيير الناس على نطاق واسع أمر ضروري»، لكن

فـي دفاعـه يمكن الإشـارة إلى أنـه كان يفكر فـي تغيير الوعـي، وليس الأسـاليب القسـرية التي مارستها روسيا الستالينية أو الصين الماوية أو كوريا الشـمالية. افترض ماركس أنه في المرحلة الأعلى من المجتمع الشيوعي أن الدولة «ستذبل»، وسيبدأ عالم الحرية الإنسانية الحقيقية. وعندها يمكن أن تتطور الإمكانات البشرية لصالحها، ويمكن أن يكون المبـدأ التوجيهـي هـو «مـن كل فرد حسـب قدرته إلى كل فرد حسـب احتياجاته».

يجـب التأكيد على الحكم على قدر كبير من هذه الرؤية الطوباوية بأنها غير واقعية؛ إذ لا يعطينا ماركس سببًا وجيهًا للاعتقاد بأن المجتمع شيوعي سيكون بلا طبقات حقًا، وأن أولئك الذين يمارسون دكتارتورية البروليتاريا لن يشـكّلوا طبقة حاكمة جديدة، فبيدهم إسـاءة اسـتخدام سلطتهم وتطوير أشكال جديدة من الاستغلال. ولا يمكن أن نتوقع من أي مجموعـة مـن التغييرات الاقتصادية أن تقضي على أي تضارب في المصالح وكل مشاعر الملل أو «الاغتراب» في العمل. لا تُظهر الدول أي علامة على أنها ستذبل، بل أصبحت أقوى، على الرغم من أننا في أيامنا هذه يجب أن نقرّ أيضًا بقوة الشـركات الكبرى والطبيعة العالمية المتزايدة للسوق، التي تقيد سلطة أي حكومة.

لكن قد نتفق مع العناصر الأخرى في رؤية ماركس. فتطبيق العلم والتكنولوجيـا لإنتـاج ضـرورات الحيـاة للجميـع وتقصير يـوم العمل وتوفير التعليم الشـامل حتى يتمكن جميع البشـر من تطوير إمكاناتهم ووجـود مجتمع أكثـر لامركزية يتعاون فيه الناس فـي المجتمعات من أجـل الصالـح العام ووجود مجتمع متجانس مـع الطبيعة: كل هذا من المُثل التي يشـترك فيها معظم الناس الآن، على الرغم من أنه ليس من السهل معرفة كيف يمكن تحقيقها بالتوافق.

ربما بسبب أن الماركسية قدمت هذه الرؤية المفعمة بالأمل لمستقبل الإنسان كانت الماركسية قادرة على كسب ولاء الكثير من الناس. لقد كانت الماركسية إيمانًا علمانيًا، ورؤية نبوئية للخلاص الاجتماعي؛ لذا حتى الآن لا زالت أفكارها لا تموت، على الرغم من النزاع حول بعض تصريحات ماركس النظرية وإخفاقات ووحشية الأنظمة الشيوعية. لكن تشخيص ماركس أكثر إقناعًا من وصفته العلاجية. فلقد غيرت الإصلاحات الاجتماعية والتطورات التقنية وجه النظام الرأسمالي للأفضل من نواحٍ كثيرة، لكن لا يزال الكثير من الناس يرون الحاجة إلى بعض القيود أو التحول إلى الرأسمالية العالمية، لجعلها تخدم الاحتياجات البشرية على نطاق واسع، وليس فقط إثراء من هم أثرياء أصلًا.

إن تركيز ماركس الحصري على العوامل الاقتصادية يوجه انتباهنا إلى عقبة واحدة من العقبات التي تعترض طريق تحقيق الإنسان. فمن الواضح أن العلاقات الجنسية والعائلية جوهرية، وكذلك مواقفنا الوجودية/ الدينية تجاه مشاكل الحياة الحتمية غير الاقتصادية مثل: الفشل الأخلاقي والمرض والشيخوخة والموت. ويبدو أن الصراع البشري – من القبلية إلى القومية والمجابهة النووية والإرهاب – ينطوي على شيء أشد ظلمة في الطبيعة البشرية من مجرد التنافس الاقتصادي. لا بد أن ننظر في مكان آخر – نتجه إلى علم النفس والوجودية والنظرية التطورية وربما حتى المفاهيم الدينية – للعثور على رؤى أعمق لمشاكل الأفراد والمجتمعات البشرية.

للمزيد من القراءة

ليس هناك نص رئيس يمكن التوصية به كأساس. «البيان الشيوعي» هو نقطة انطلاق واضحة، لكن هذا النص أقوى في المجادلات الانفعالية من التنظير، والقسم الثالث منه بات عتيقًا، أما كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» فهو أعمق وأطول لكنه سهل القراءة إلى حد ما.

هناك العديد من المختارات المفيدة من أعمال ماركس: Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, trans. T. B. Bottomore, ed. T. B. Bottomore and Maximilien Rubel (London: Penguin, 1963; New York: McGraw- Hill, 1964)، وهذا العمل قد نُظِّم على نحو مفيد وفقًا للموضوعات، وانظر أيضًا: Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy, ed. Lewis S. Feuer (New York: Anchor Books, 1959)، و: Karl Marx: Selected Writings, 2nd ed., ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2000).

ولمقدمة قصيرة انظر: Peter Singer has a "Very Short Introduction" to Marx (Oxford: Oxford University Press, 2000).
وهناك عمل سهل القراءة يمثل إعادة تقييم: Jonathan Wolff, Why Read Marx Today? (Oxford: Oxford University Press, 2002)، وهو يتناول نظرية قيمة العمل، التي لم تناقَش في هذا الفصل.

وهناك سير ذاتية لماركس: Francis Wheen, Karl Marx (Lon-

Isaiah Berlin and Alan Ryan, :و ،don: Fourth Estate, 1999)
Karl Marx: His Life and Environment, 3rd ed. (New York:
.Oxford University Press, 2002)

وقدَّم كارل بوبر نقدًا كلاسيكيًا للماركسية في: Karl Popper in
The Open Society and Its Enemies, vol. 1 (London: Rout-
ledge, 2011). وهناك مناقشة متعمقة عن الطبيعة البشرية وفقًا
لماركس في: John Plamenatz, Karl Marx's Philosophy of
Man (Oxford: Oxford University Press, 1975)، وتوضيح
موجز لها في: Norman Geras, Marx and Human Nature: Ref-
.utation of a Legend (London: Verso, 1983)

أما البُعد الديني لفكر ماركس فمبحوث في: Robert Tucker in
Philosophy and Myth in Karl Marx, 2nd ed. (Cambridge:
Cambridge University Press, 1982)، ولدفاع متطور عن ماركس
يستخدم أساليب الفلسفة التحليلية انظر: G. A. Cohen, Karl Marx's
Theory of History: A Defense (Princeton, NJ: Princeton
University Press, 2001). وعن علاقة الماركسية بالنسوية انظر:
Friedrich Engels, Origin of the Family, Private Property and
the State (London: Penguin, 2010) و: Alison Jaggar, Femi-
nist Politics and Human Nature (Totowa, NJ: Rowman &
Littlefield, 1983), chapter 4. ولدفاع ما بعد شيوعي عن أفكار
ماركس انظر: Keith Graham, Karl Marx Our Contemporary:
Social Theory for a Post- Leninist World (Toronto: Univer-
.sity of Toronto Press, 1992)

وللاطلاع على أفكار آدم سميث انظر: D. D. Raphael, Adam Smith (Oxford: Oxford University Press, 1985)، و: Athol Fitzgibbons, Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue (Oxford: Oxford University Press, 1995).

أسئلة للنقاش

١- هل أقنعك ماركس بأن العوامل الاقتصادية هي المحددات الرئيسية للبنية الاجتماعية والتغيير الاجتماعي؟

٢- هل الاغتراب لا مفر منه في ظل الرأسمالية أو في ظل أي نظام اقتصادي؟

٣- هل تتطلب الرأسمالية المعاصرة إصلاحًا جذريًا؟

٤- هل يمكن أن يكون لدينا مجتمع بدون شيوعية؟

الفصل العاشر

فرويد: الأساس اللاواعي للعقل

لقد أحدث نهج فرويد التحليلي النفسي للعقل ثورة في فهمنا للطبيعة البشرية في النصف الأول من القرن العشرين. وقد طوّر فرويد وعدّل نظرياته طوال مسيرته المهنية، وتطرق إلى مجموعة واسعة من الموضوعات المتعلقة بالطبيعة البشرية، بما في ذلك علم الأحياء وعلم الأعصاب والطب والطب النفسي وعلم النفس والنشاط الجنسي ونماء الطفل والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والفن والدين. علاوة على ذلك، أسس وقاد حركة التحليل النفسي في جميع أنحاء العالم. في هذا الفصل نركز على فرويد نفسه، وليس التطورات اللاحقة في نظرية وممارسة التحليل النفسي، ونسرد نقاطنا النقدية في القسمين الأخيرين.

حياته وأعماله

وُلد سيجموند فرويد (١٨٦٥ - ١٩٣٩م) في مورافيا، ولكن في سن الرابعة انتقلت عائلته إلى فيينا؛ حيث عاش وعمِل حتى أجبره النازيون على النفي في عام ١٩٣٨م. كتلميذ مدرسي، اهتم مبكرًا بالحياة البشرية بأكملها، بما يشمل العلوم والكلاسيكيات اليونانية والرومانية، وعندما التحق بجامعة فيينا كطالب طب حضر محاضرات في موضوعات أخرى، منها: محاضرات الفيلسوف النمساوي

المرموق فرانز برنتانو Franz Brentano. وأصبح فرويد مهتمًا جدًا بالبيولوجيا، وقضى ست سنوات في إجراء الأبحاث في مختبر الفسيولوجي الشهير إرنست بروك Brücke، وكتابة أوراق في موضوعات تخصصية مثل الجهاز العصبي للأسماك. لكن من أجل أن يتزوج من خطيبته وحبيبته، كان بحاجة إلى عمل أكثر أمانًا من العمل الذي قدمه له البحث العلمي؛ لذلك بدأ على مضض إلى حد ما العمل كطبيب في مستشفى فيينا العام. وفي عام ١٨٨٦م أنشأ عيادة خاصة في «الأمراض العصبية» (أي: المشاكل النفسية)، التي استمر فيها بقية حياته.

يمكن تقسيم المسيرة المهنية الفكرية اللاحقة لفرويد إلى ثلاثة أقسام رئيسية. ففي مرحلة أولية طرح بعض الفرضيات الأصلية حول طبيعة المشاكل العصبية، وبدأ في تطوير أسلوبه المميز في العلاج الذي أصبح يُعرف باسم **التحليل النفسي**. وأثير اهتمامه بعلم النفس البشري بزيارة لباريس عام ١٨٨٥ - ١٨٨٦م للدراسة تحت إشراف جان شاركو Charcot، طبيب الأعصاب الفرنسي الذي أجرى عروضًا مذهلة تبين تأثير الإيحاء العقلي والتنويم المغناطيسي على الأعراض الجسدية والسلوك. كان العديد من مرضى فرويد الأوائل من النساء الفينيات اللاتي يعانين مما كان يُسمَّى آنذاك «الهستريا». وغالبًا ما كان لديهن شلل غامض أو خرس أو فقدان للإحساس في مناطق من الجسم لا علاقة لها بعلم الأعصاب، وإنما متعلقة بالتصورات العادية لأجزاء الجسم مثل: اليد أو الذراع. وأصل كلمة «هستريا» يعود إلى العزو القديم لمثل هذه الأعراض إلى اضطرابات الرحم، وفي الوقت الحاضر تميل الكلمة إلى أن تكون بمعنى حالة من الانفعال الشديد.

لكنها أشارت في زمن فرويد إلى هذه الأعراض المحيرة التي وجد الطب التقليدي أنه يكاد يكون من المستحيل علاجها. ويبدو من المرجح جدًا أن «الهستريا» لدى النساء البرجوازيات في بداية القرن كان لها علاقة كبيرة بوضعهن الاجتماعي المقيَّد ونشاطهن الجنسي المكبوت.

لقد أعجب فرويد بالطريقة التي بدت بها أساليب شاركو النفسية البحتة وكأنها تحفز علاجات لافتة للنظر لمشاكل «عصبية». وعندما واجه أعراض مماثلة في مرضاه استخدم العلاج الكهربائي والإيحاء التنويمي لأول مرة، لكن لم يجد فعالية كبيرة، وجرب أسلوبًا طوره جوزيف بروير Breuer، أحد كبار الاستشاريين في فيينا. اعتمد نهج بروير على الفرضية القائلة إن الأعراض الهستيرية بدأت ببعض التجارب العاطفية الشديدة («الصدمة») التي نسيها المريض على ما يبدو، وكان علاجه هو استحضار التجربة و«تفريغ discharge» المشاعر المقابلة. هذه النظرية القائلة إن الناس يمكن أن يعانون من فكرة لاواعية، ذاكرة مشحونة بالعواطف لم يكونوا على دراية بها لكن يمكن التخلص منها بإدخالها في الوعي، هي البذرة التي خرج منها التحليل النفسي.

وجد فرويد أن الأفكار المؤلمة في أذهان مرضاه تحتوي عادة على محتوى جنسي ما، وتوقع (وكان على استعداد دائم بالمخاطرة بالتعميم النظري) أن يكون للعصاب **دائمًا** أصل جنسي. في الواقع في كثير من الحالات أخبر مرضاه عن «إغواء في الطفولة»، ما نسميه الآن الاعتداء الجنسي على الأطفال. في البداية صدقهم، لكن بعد ذلك – في تغيير جذري للمسار الذي اعتبره اكتشافًا حاسمًا، لكنه تعرض

للانتقادات في السنوات الأخيرة - توصل إلى الاعتقاد بأن هذه الروايات كانت عادة تخيلات، وليست ذكريات لما حدث بالفعل. لم يكن يتوهم أن الاعتداء الجنسي في مرحلة الطفولة قد حدث بالفعل وتسبب في صدمة نفسية، لكنه لم يصدق أنه ينطبق على العديد من مرضاه. وفي عام ١٨٩٥م نشر فرويد وجوزيف بروير Breuer دراسات حول الهستريا بالاشتراك، لكن بروير لم يتفق على الأهمية السببية للنشاط الجنسي: في الواقع هو هرب من فيينا عندما وقع أحد مرضاه في حبه، وهذا يمثل حالة واضحة لما أدركه فرويد على أنه الانتقال transference، أي: انتقال المشاعر التي قد يشعر بها المرضى تجاه معالجهم. ومع ذلك، لم يُحبَط فرويد من هذه التجارب، واستمر في طريقه النظري.

في هذه المرحلة الاستكشافية المبكرة، وضع فرويد مسودة عمله «مشروع علم النفس العلمي Project for a Scientific Psycholo-gy»؛ حيث حاول فيه بطموح ربط نظريته النفسية الصاعدة بالأساس المادي في الخلايا العصبية في الدماغ. وعلى الرغم من أنه كان متحمسًا في البداية لهذه التكهنات متعددة التخصصات، إلا أنه فكر فيها على أنها سابقة للغاية لعصره ولم ينشر عمله (فُقدت المخطوطة، وأعيد اكتشافها، ونُشرت في النهاية عام ١٩٥٠م). ومع ذلك، فإن شبح المشروع يتردد على جميع أعمال فرويد اللاحقة، في شكل افتراض حاضر في الخلفية يقول إن العمليات العقلية المفترضة في نظرية التحليل النفسي يمكن في النهاية مماهاتها بحركات الطاقة الكهربائية في الخلايا العصبية في الدماغ[(١)].

---

(١) المماهاة بين العقلي والدماغي مشهورة للغاية في فلسفة العقل، ومعناها ببساطة =

في مطلع القرن، بدأ فرويد في صياغة نظرياته المميزة حول النشاط الجنسي للأطفال وتفسير الأحلام، وقدم مفاهيمه النظرية الجوهرية عن **المقاومة والقمع والانتقال**. يمكن تأريخ المرحلة الثانية من عمله على نحو مناسب بأنها قد بدأت بنشر كتابه «تفسير الأحلام» (١٩٠٠م)؛ حيث ذكر فيه محاولاته لتحليل نفسه، التي تتضمن التفسيرات الذكية (لكن المشكوك فيها) لأحلامه. وتبع ذلك كتابه «علم النفس المرضي للحياة اليومية The Psychopathology of Everyday Life» (١٩٠١م)، الذي حلل فيه السببية اللاواعية للأخطاء اليومية مثل: زلات اللسان، وعمله «ثلاثة مباحث في نظرية الجنس» (١٩٠٥م). تطبق هذه الأعمال الثلاثة نظرية التحليل النفسي على الحياة الذهنية العادية (أو ما يُعتبر حياة طبيعية، غير عصابية)، ومن ثم أصبحت نوعًا جديدًا من النظرية النفسية العامة. وسرعان ما اجتذب فرويد أتباعه، وظهرت معاهد ومجلات التحليل النفسي. وفي عام ١٩٠٩م دُعي إلى الولايات المتحدة؛ حيث ألقى عرضًا شعبيًا لأفكاره، «خمس محاضرات في التحليل النفسي»، في جامعة كلارك. وفي عام ١٩١٥-١٩١٧م ألقى محاضرات تمهيدية أطول بكثير حول التحليل النفسي في جامعة فيينا؛ حيث شرح النظرية الكاملة كما طورها حتى ذلك الحين.

شهدت المرحلة الثالثة من عمل فرويد بعض التعديلات المهمة

= أن يقال إن ما يشعر به الإنسان وهو يتألم (حالته العقلية) ليس إلا نشاطا دماغيا معينا (قابل للرصد بالرنين الوظيفي وغيره من الأجهزة)، ورغم شهرة هذه المماهاة إلا أن عليها إشكاليات قوية، مفاهيمية وغير مفاهيمية، تجدها في أي مدخل لفلسفة العقل، وللمزيد انظر كتابي «الأخلاق العصبية: نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق»، مركز براهين، ٢٠١٨ (المراجع).

على نظرياته وبعض المحاولات التأملية واسعة النطاق لتطبيقها على المسائل الاجتماعية. وفي كتابه «ما وراء مبدأ اللذة» (١٩٢٠م) قدم مفهومه المثير للجدل عن **غريزة الموت** في محاولة لتفسير الاعتداء على الذات وتدميرها، وكذلك مفهوم «غرائز الحياة» (الحفاظ على الذات والنشاط الجنسي والبقاء والإنجاب) التي كان يسلّم بها حتى ذلك الوقت. هناك تطور متأخر يتمثل في التقسيم الثلاثي الشهير للعقل - **الهو والأنا والأنا العليا** - الذي قدمه في كتابه «الأنا والهُوَ The Ego and the Id» (١٩٢٣م). وفي عرض شعبي آخر، «سؤال التحليل العادي The Question of Lay Analysis» (١٩٢٦م)، شرح نظريته العامة بهيكله الجديد المكوّن من ثلاثة أجزاء.

كُرِّست العديد من سنوات فرويد اللاحقة للتنظير الاجتماعي. كان قد تكهن بالفعل عام ١٩١٣م تكهنات متعلقة بالأنثروبولوجيا وعصور ما قبل التاريخ البشري في كتابه «الطوطم والتابو». وبعد الحرب العالمية الأولى، ومع صعود الفاشية في أوروبا، أصبح لتفكيره نبرة تشاؤمية. وفي كتابه «مستقبل الوهم» (١٩٢٧م) تعامل مع الدين على أنه نظام من المعتقدات الخاطئة التي يمكن تفسير جذورها الطفولية العميقة في عقولنا بالتحليل النفسي. وناقش في كتابه «الحضارة وسخطها» (١٩٣٠م) الصراع المزعوم بين الدوافع البشرية الفردية وأخلاق المجتمع المتحضر، وفي كتابه «موسى والتوحيد» (١٩٣٩م) قدم تفسيرًا نفسيًا مثيرًا للجدل للتاريخ اليهودي. وفي عام ١٩٣٨م ضم هتلر النمسا (آنشلوش) وكان اليهود في خطر. وعلى الرغم من أن فرويد لم يكن مؤمنًا، إلا أنه كان يهوديًا عرقيًا، وعانى من معاداة السامية النمساوية طوال حياته. لكن بسبب شهرته الدولية الواسعة سمح له

النازيون (مقابل رسـوم كبيرة) بالهروب إلى لندن، «ليموت حرًا» على حد تعبيره؛ حيث أمضى عامه الأخير في كتابة مخططه النهائي «الموجز في التحليل النفسي».

الخلفية الميتافيزيقية: علم الأعصاب والحتمية والمادية

إن مـا يميـز فكر فرويد هو بالطبع نظريته عن العقل البشـري، لكن علينـا أولًا أن نلاحـظ افتراضاتـه الميتافيزيقيـة والمنهجية. مـن البداية رفـض فرويـد اللاهـوت و**الميتافيزيقـا**. وبدأ مسـيرته البحثيـة كطبيب فسـيولوجي، علـى الرغم من أنـه دخل في أعماق علـم النفس الفردي ونظر بجرأة في الثقافة الإنسانية والمجتمع، إلا أنه ادعى أنه ظل عالمًا طـوال الوقـت، وهدفه هو تفسـير كل ظواهر الحياة البشـرية علميًا. لم يكن ماركسـيًا، لكنه كان يشـارك ماركس الاعتقاد المشـترك في التقدم والإيمان التنويري الذي مفاده أن تطبيق العلم يمكن أن يحسن الوضع البشـري. وقَبِل فرويد أن البشـر هم نوع من الحيوانات، وإن كان نوعًا خاصًا؛ حيث إنه تربى تمامًا على بيولوجيا ما بعد الداروينية. وبمعرفته بالعلم البيولوجي وتجاربه في البحث الفسيولوجي، افترض أن كل ما يحدث في أجسادنا تحدده قوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا. وقد وُصـف بأنـه «عالـم بيولوجيـا العقـل»، الـذي افتـرض أن الأحـداث والعمليات الذهنية لدينا محتَّمة أيضًا بالأسباب السابقة.

كان فرويـد ماديًـا فلسـفيًا وحتميًـا. وقد أقـرّ بتمييز من نـوع ما بين الحالات العقلية وحالات الدماغ، لكن كان هذا يمثل بالنسـبة له ثنائية الخصائـص فقط (على غرار اسـبينوزا)، وليس بيـن ثنائية جوهرين أو مجموعتين متوازيتين من الأحداث. يقول الفلاسـفة الماديون إنه عند

الحديث عن الحالات العقلية مثل: الإحساسات والأفكار والرغبات والعواطف، فإننا لسنا ملزمين بالثنائية الديكارتية؛ لأنه يمكن فهمها على أنها جوانب عقلية لحالاتنا الدماغية المعقدة. وكان فرويد يرى نفس الشيء بشأن الحالات العقلية **اللاواعية** التي افترضها، معتقدًا أنها يجب أن تكون أيضًا في الدماغ، كما قال في «مشروع علم النفس العلمي». ومع ذلك، من المهم أن ننتبه إلى أنه أحيانًا يستخدم الكلمة الألمانية Seele («الروح»)، الأمر الذي يشير إلى أنه رأى عمله جزءًا من الإنسانيات بقدر ما هو من العلوم، وأنه يتعامل مع مشاكل الحياة كما نواجهها. يعتمد التحليل النفسي على قيام المحلل بتقديم تفسيراته بلغة عادية غير علمية يمكن للمريض فهمها. وبعد محاولة فرويد المبكرة لربط نظريته النفسية المتطورة بعلم الأعصاب، كان راضيًا عن ترك الأساس العصبي لعلم النفسي ليكتشفه في الأبحاث المستقبلية. وقد أُحرز تقدم هائل في هذا المجال في السنوات الأخيرة، وتبدو تكهنات فرويد بدائية ولكنها ليست تافهة بأي حال من الأحوال.

نظرية الطبيعة البشرية: الحتمية الذهنية واللاوعي والدوافع ونماء الطفل

يمكن تلخيص نهج فرويد بأربعة عناوين رئيسية: الأول هو تطبيقه الصارم للحتمية – أي: المبدأ القائل إن كل حدث له أسباب سابقة – في عالم الذهن. وافترض فرويد أن الأفكار والسلوكيات التي كان يُفترض أنها عرضية وبلا أهمية كبيرة لفهم الشخص، مثل: زلات اللسان، والفشل في التذكر، والأفعال الخاطئة، والأحلام والأعراض العصبية، يجب أن يكون لها أسباب ذهنية خفية، التي يمكن أن تكشف

عن نفسها في صورة متنكرة: ومن هنا جاء المفهوم المعروف «الانزلاق الفرويدي». وفي هذا يظل قريبًا من تفسيراتنا اليومية للإخفاقات البشرية («كيف أمكنه أن يسنى عيد ميلادها؟»، «لماذا سكبت مشروبه؟»)، وفهم الطبيعة البشرية كما يعبّر عنه الروائيون والأدباء المسرحيون. قدم فرويد نظريته في التحليل النفسي على أنها تنطبق على جميع السلوك البشري، وليس فقط على مرضى العصاب. وحسب فهمه، لا يوجد شيء يفكر فيه الشخص أو يقوم به أو يقوله يكون حقًا اعتباطيًا أو عرضيًا، ويمكن، من حيث المبدأ، إرجاع كل شيء إلى سبب ما، وغالبًا ما يعالجه العقل على نحو لاواعي.

يبدو أن ما سبق يعني: إنكار الإرادة الحرة؛ لأنه حتى عندما نعتقد أننا نختار بحرية تامة، يميل فرويد إلى ادعاء وجود أسباب غير معروفة تحتم اختيارنا. وهناك تشابه مثير للاهتمام بين فرويد وماركس في هذا؛ حيث يشير كلاهما إلى أن محتويات وعينا محتَّمة بأسباب لا ندركها عادة، وليست «حرة» و«عقلانية» على نحو فريد. لكن بينما يقول ماركس إن الأسباب اجتماعية واقتصادية، يزعم فرويد أنها فردية ونفسية، متجذرة في دوافعنا البيولوجية. ومع ذلك، يفترض كلا المفكريْن مسبقًا أن بعض الأفراد من البشر أحيانًا (خاصة الذين يدّعون أنهم مفكرون علميون مثلهما!) يتخذون أحكامًا وقرارات عقلانية تستند إلى أدلة موضوعية. هل يمكن اعتبار هذه الأحكام، المستندة إلى **النوع الصحيح** من الأسباب، «حرة»؟ هناك الكثير مما يمكن قوله عن الحرية على المستوى الفلسفي، لكن كان فرويد ينفر مما اعتبره التفاهات الفلسفية في عصره.

أما السمة الثانية والأكثر تميزًا لتنظير فرويد – افتراض الحالات

الذهنية اللاواعية – فإنها تنبع من السمة الأولى. لكن يجب أن نكون حريصين على فهم مفهومه عن اللاوعي على النحو الصحيح. هناك الكثير من الحالات الذهنية، مثل: الذكريات، التي لا نعيها باستمرار، لكن يمكن أن نتذكرها بسهولة عندما تصبح ذات صلة. وهذا يسميه فرويد **ما قبل الوعي** preconscious، ويحتفظ بمصطلح «اللاوعي unconscious» للحالات التي **لا** يمكن أن تصبح واعية في الظروف العادية. وتصريحه الجوهري هو أن عقولنا ليست متساوية في الامتداد مع ما هو محل انتباهنا (الوعي بالإضافة إلى ما قبل الوعي)، ولكنها تتضمن عناصر ليس لدينا دراية عادية بها. ويمكن تشبيه هذا بشيء مألوف، فالعقل مثل جبل جليدي، جزء منه فوق سطح الحر، وجزء منه يُرى من حين لآخر بارتفاع وهبوط الأمواج، والجزء الأكبر منه مختفي تحت السطح، ويؤثر على الباقي.

حتى الآن هذا يمدنا بتقرير وصفي عن اللاوعي، لكن مفهوم فرويد ديناميكي أيضًا. فلكي يفسر فرويد الظواهر البشرية المحيرة مثل: الشلل الهستيري، والسلوك العصابي، والأفكار الوسواسية، والأحلام؛ افترض وجود أفكار مشحونة عاطفيًا في الجزء اللاواعي من العقل، وهي تمارس بفاعلية تأثيراتها السببية على ما يعتقده الشخص ويشعر به ويقوم به، لكن على نحو غامض. يمكن للرغبات أو العواطف اللاواعية أن تجعل الشخص يقوم بأشياء لا يمكنه تفسيرها بعقِلانية، مثلًا: السلوك الوسواسي كالغسل المتكرر. وكان الشخص يعي التجارب العاطفية الصدمية في وقتها، لكن قُمعت بعد ذلك؛ لأنها كانت مؤلمة للغاية بحيث لا يمكن تذكرها. وبالتالي يُفترض أن القمع هو عملية عقلية أو قوة دافعة للأفكار إلى اللاوعي والاحتفاظ بها فيه.

لكن بقية اللاوعي تحتوي على القوة الدافعة الفطرية لحياتنا الذهنية التي تعمل من الطفولة ودائمًا ما لا يعيها الشخص.

قدّم فرويد مفهومًا بنيويًا جديدًا للعقل في منتصف عشرينيات القرن الماضي، الذي لا يتطابق بالضبط مع تمييزه السابق بين الوعي وما قبل الوعي واللاوعي. في هذه المرحلة المتأخرة ميّز بين ثلاثة أنظمة داخل الجهاز العقلي. وكانت في الترجمات الإنجليزية القياسية هي «الهُو id» و«الأنا ego» و«الأنا العليا superego»، لكن فرويد نفسه استخدم الكلمات الألمانية العادية "es" و"ich" و "uberich"، التي تُرجم حرفيًا إلى "it" و"I" و"higher I"، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بفهمنا الذاتي اليومي. يحتوي «الهو» على الدوافع الغريزية التي تسعى لأن تحصل على إشباع فوري مثل الطفل الصغير، ويقول فرويد إن الهو يعمل وفقًا لـ «مبدأ اللذة». أما «الأنا» أو الإيجو فهو أقرب إلى مفهومنا العادي عن الذات، وحالاتنا الذهنية الواعية التي يمكننا التعبير عنها بـ «أنا أعتقد أن...»، و«أنا أشعر بـ...»، و«أنا أريد...»، بما يتضمن إدراكات العالم الحقيقي والقرارات المتعلقة بكيفية التصرف، ويقول فرويد إن الأنا يحكمه «مبدأ الواقع». كل ما يمكن أن يصبح الإنسان واعيًا به يكون في الأنا (على الرغم من أن فرويد يقول بغموض إن الأنا يحتوي أيضًا على عناصر تظل غير واعية)، في حين أن كل شيء في الهُوَ لا يكون الإنسان واعيًا به. أما الشخصية الثالثة في هذه الدراما الداخلية فهي الأنا العليا، التي تحتوي على ضمير الشخص المستمد من الأعراف الأخلاقية التي تعلمها في الطفولة، ويمكن أن تواجه الأنا بقواعد ومحظورات مثل: الوالد الصارم أو الطاغية، ما يؤدي إلى الشعور بالذنب أو القلق. توجد قوى القمع في الأنا والأنا العليا،

وتعمل عادة دون وعي. ولدى الأنا القديمة الفقيرة (الذات أو الشخص) مهمة صعبة تتمثل في محاولة التوفيق بين المطالب المتضاربة للهو والأنا العليا، في ضوء الحقائق غير المفيدة في كثير من الأحيان المتعلقة بالعالم الحقيقي. هذا هو تصور فرويد الدرامي للحالة الإنسانية، التي تكتنفها المشاكل الخارجية والصراع الداخلي.

هناك أوجه تشابه مثيرة للاهتمام بين تصور فرويد ونظرية أفلاطون الثلاثية عن البنية العقلية (انظر الفصل الرابع). فمن الواضح أن الهو يناظر النفس الشهوانية، لكن ليس من الواضح مدى توافق الأنا والأنا العليا مع النفس العاقلة أو النفس الغضبية. إن الأنا، في معرفتها بالواقع، قد تبدو شبيهة بالعقل، لكن النفس العاقلة عند أفلاطون كان لها أيضًا وظيفة أخلاقية يخصصها فرويد للأنا العليا، وهذا يعكس اعتقاد أفلاطون بموضوعية الأحكام القيمية، التي لم يكن فرويد متأكدًا منها. ويبدو أيضًا أن النفس الغضبية عند أفلاطون لها وظيفة أخلاقية في إصدار الحكم على بعض الرغبات.

إن الغرائز أو الدوافع هي السمة الرئيسية الثالثة لنظرية فرويد. يرتبط فكر فرويد في افتراضه وجود العوامل المحفزة التي قد لا يكون الشخص على دراية بها بشوبنهاور ونيتشه، وهما فيلسوفان ألمانيان من القرن التاسع عشر نظّرا عن الإرادة كقوة دافعة في حياة الإنسان. أحيانًا تُترجم كلمة فرويد "Trieb" بـ «الغريزة instinct»، لكن مصطلح «الدافع [المحرِّك] drive» أنسب؛ لأن الغرائز في الحيوانات عادة ما يُنظَر إليها على أنها دوافع فطرية لسلوكيات معينة، مثل: أكل العناكب للذباب، وبناء الطيور للأعشاش، والاشتهاء لدى الأيائل في موسم التزاوج، في حين أن من سمات تنظير فرويد أن نفس الدافع الكامن

يمكن أن يكون هو القوة أو الطاقة المحفزة وراء مجموعة متنوعة من السلوكيات **المختلفة**. على سبيل المثال: يمكن أن يحفز الدافع الجنسي البشري إرسال الزهور وكتابة الشعر والوعد بالزواج في الكنيسة، ويمكن أن يظهر في الشذوذ الجنسي أو فيتشية القدم(١) وكذلك في الجماع الجنسي بين الرجل والمرأة.

إن الدوافع هي القوى المحركة في أذهاننا؛ فهي تولد الطاقة الذهنية التي تسعى إلى «التفريغ». واستخدم فرويد هذا التعبير الميكانيكي أو الكهربي بطريقة شبه حرفية، متأثرًا بتدريبه العلمي وعمله المبكر «مشروع التحليل النفسي العلمي» الذي كتبه فيه ببصيرة تنبؤية عن تدفقات الشحنات الكهربائية عبر الخلايا العصبية في الدماغ. إن وصفه للدوافع العقلية يجعلها تبدو كأنها شحنات كهرائية أو ضغوط هيدروليكية، لكن تنظيره بشأن المجموعة المتنوعة من السلوكيات التي يمكن أن تحفزها يمتد إلى حياة الإنسان بأكملها.

كان تصنيف فرويد للدوافع أحد أكثر الأجزاء التخمينية والمتغيرة في نظريته. بالطبع أحد أنواع الدوافع الرئيسية هو الدافع الجنسي (من يمكنه إنكار ذلك؟)، ومن المعروف أن فرويد يُرجع قدرًا كبيرًا من السلوك البشري، خاصة في مرضاه العصابيين، إلى الرغبات والأفكار الجنسية التي مروا بها في الطفولة وأحيانًا تكون مقموعة في اللاوعي. لكن من الأخطاء الفادحة القول إنه حاول تفسير كل الظواهر البشرية من منظور الجنس. مع التسليم بأنه يعطي الجنس نطاقًا أوسع بكثير في حياة الإنسان مما كان معترفًا به سابقًا، وادعى أنه يبدأ في الطفولة، وأنه

---

(١) الفيتشية هي انجذاب يشبه التقديس لجزء من أجزاء الجسد (المراجع).

يؤدي دورًا مهمًا في عصاب البالغين، وأن الطاقة الجنسية (ليبيدو libi-do [الرغبة الجنسية]) يمكن «تساميها» أو تحويلها إلى نشاط آخر، مثل: الفن.

لكن فرويد كان يرى دائمًا أن هناك دافعًا أساسيًا واحدًا على الأقل بجانب الدافع الجنسي. ففي فترته المبكرة ميّز غرائز «المحافظة على الذات» (التغذية وحماية الذات) عن الدافع الإنجابي. لكن بعد عام ١٩٢٠م غيّر تصنيفه، فجمَع الجوع والجنس والحفاظ على الذات غريزة واحدة هي غريزة «الحياة»، وأطلق عليها إيروس eros (مرددًا فكرة أفلاطون عن نوع روحي من الحب يتضمن ما هو أكثر من النشاط الجنسي). ثم عزا فرويد السادية والعدوانية وتدمير الذات إلى ما يسميه «غريزة الموت» أو الدافع الهدام (ثاناتوس thanatos). ولكي يصيغ ذلك بلغة شعبية، أحل الثنائي الحب والكراهية محل الثنائي الحب والجوع. لكنه أقر بالطبيعة المؤقتة لهذا التنظير، وفي عمله الأخير اعترف بتواضع أن الدوافع البشرية غير مفهومة بشكل كافٍ.

إن الجانب الرئيس الرابع لنظرية فرويد هو تقريره **النمائي** للشخصية البشرية الفردية. وهذا يتجاوز الحقيقة البدهية القائلة إن الشخصية تعتمد على الخبرة والوراثة. بدأ فرويد باكتشاف بروير أن بعض التجارب الصدمية، على الرغم من نسيانها في الظاهر، يمكن أن تمارس تأثيرًا ضارًا على صحة الشخص العقلية. وتعمم نظريته في صورتها الكاملة هذه الفكرة وتؤكد الأهمية الحاسمة لتجارب الطفولة والطفَولة المبكرة للشخص البالغ. ففي السنوات الخمسة الأولى يوضع أساس كل شخصية؛ لذلك لا يمكن للمرء أن يفهم الشخص بالكامل حتى يعرف الحقائق النفسية الجوهرية عن طفولته المبكرة.

ويقدّم فرويد نظريات مفصلة حول مراحل النماء النفسي الجنسي، ما يوسع مفهوم النشاط الجنسي ليشمل أي نوع من المتعة الجسدية. وهو يدعي أن الأطفال يحصلون على المتعة أولًا من الفم (المرحلة الشفهية)، ثم من النهاية الأخرى للقناة الهضمية (المرحلة الشرجية)، ثم يصبح الأولاد والبنات مهتمين بالقضيب (المرحلة القضيبية)، ويُزعم أن الفتيات يندبن غيابه. ومن سن الخامسة حتى سن البلوغ (فترة الكمون) تكون الحياة الجنسية أقل وضوحًا. ثم تظهر مرة أخرى، وإذا سارت الأمور على ما يرام فإن تصل إلى تعبيرها التناسلي الكامل في مرحلة البلوغ.

لقد شُوِّهت سمعة فرويد بسبب مفهومه **عقدة أوديب**؛ حيث يزعم أن الطفل الصغير يشعر بالرغبة الجنسية نحو أمه والتنافس مع والده (كما تنبأت الدراما اليونانية الكلاسيكية لسوفوكليس؛ حيث قتل أوديب والده عن غير قصد وتزوج والدته). لكن ربما لا يحتاج فهم فرويد لعلم نفس الطفل إلى أخذ هذا المفهوم بحرفيته التامة أو إلى التعامل به بهذه الطريقة الذكورية؛ إذ لا نحتاج إلى افتراض أن الأولاد والبنات يشعرون بأي شيء مثل الرغبة الجنسية للبالغين تجاه أماتهم وآبائهم، ولكننا بحاجة إلى افتراض أن الارتباط الاعتمادي الذي يشعرون به بلا شك تجاه والديهم يحتوي على عنصر جنسي بالمعنى الأوسع؛ لأنه يحتوي على البذرة التي يمكن أن ينمو منها الحب والنشاط الجنسي كما هو عند البالغين. علاوة على ذلك، هذا الاعتماد الطفولي ذو وجهين؛ لأنه عادة ما ينطوي على بعض الاستياء أو الغيرة أو العدوان بجانب الحب. وعندما يكبر الأطفال ويدخلون في علاقات اجتماعية سيتعين عليهم معرفة ما هو السلوك المقبول وما هو السلوك

غير المقبول؛ لذا فإن تصرفهم القائم على مشاعرهم سيكون مقيدًا بالمحظورات الأبوية والاجتماعية. ويحتاج الجميع إلى اجتياز هذه المرحلة الحاسمة من النماء النفسي، وإذا لم يُتعامل معها بنجاح فربما يكون التحليل النفسي فقط هو القادر على محو الضرر عن طريق إعادة المريض ذهنيًا إلى مرحلة الطفولة وإعادة التفاوض بشأن الانتقال.

التشخيص، التنافر العقلي والقمع والعصاب

يرى فرويد، كأفلاطون، أن الحياة الطيبة للفرد أو سعادته أو صحته الذهنية تعتمد على علاقة متناغمة بين مختلف أجزاء الذهن، وبين الفرد والمجتمع ككل. ويجب على الأنا أو الذات العادية التوفيق بين الهُوَ والأنا العليا والعالم الخارجي، وإيجاد فرص لتلبية المتطلبات الغريزية دون تجاوز المعايير التي وضعها المجتمع. وإذا لم يوفر العالَم فرصة كافية لتحقيق المرء لنفسه فستكون النتيجة ألمًا أو إحباطًا، ولكن حتى عندما تكون البيئة الخارجية مواتية يمكن أن يكون هناك اضطراب ذهني إذا كان هناك صراع داخلي كبير بين أجزاء العقل أو النفس. في حالات الفعل الوسواسي أو الشعوب بالذنب العصابي، فإن الأنا العليا وقد وضعت بطريقة ما معايير مستحيلة، تتجاوز ما قد يقبله معظم الناس على أنه معقول.

يعتقد فرويد أن القمع أمر حاسم في التسبب في الأمراض العصبية. وفي حالة الصراع العقلي؛ حيث يعاني شخص ما من دافع غير متوافق على نَحو حاد مع المعايير التي يشعر أنه يجب الالتزام بها فسوف يقمعه الوعي. والقمع هو آلية الدفاع الأساسية التي يحاول الناس من خلالها تجنب الصراع الداخلي. لكنه في الأساس مجرد تظاهر

وانسحاب من الواقع ومحكوم عليه بالفشل. فما يُقمَع لا ينقطع في الحقيقة، وإنما يبقى في الجزء اللاواعي من العقل بكل طاقته العاطفية، و«يعود» بإرساله إلى الوعي بديلًا متنكّرًا عنه في شكل حلم أو عرض عصابي أو فعل خاطئ أو زلة لسان. وهكذا يمكن للناس أن يجدوا أنفسهم يتصرفون بطرق قد يعترفون بأنها غير عقلانية، ومع ذلك يشعرون بأنهم مضطرون إلى مواصلة هذه التصرفات. وبقمع فكرة ما يكونون قد تخلوا عن السيطرة الفعالة عليها؛ فلا يمكنهم التخلص من الأعراض التي تسببها، ولا إلغاء القمع واسترداده للوعي.

حدّد فرويد عمليات القمع الحاسمة في مرحلة الطفولة المبكرة: من الضروري للصحة العقلية المستقبلية أن يمر الطفل بنجاح بالمراحل الطبيعية للنمو الجنسي. لكن هذا قد لا يتحقق بسلاسة؛ فأي عقبة تترك قابلية لمشاكل مستقبلية، ويمكن أن تُعزى **الانحرافات** الجنسية إلى هذا السبب. يتمثل أحد أنواع العصاب النموذجي في ما يسميه فرويد **النكوص** regression، وهو العودة إلى المرحلة التي تم الحصول فيها على الإشباع الطفولي. بل إن فرويد وصف أنواعًا معينة من الشخصيات البالغة بأنها «شِفهية» أو «شرجية» بالإحالة إلى المراحل التي يعتقد أنها نشأت منها.

هناك تفاصيل دقيقة في نظريات فرويد عن العصاب لا يمكننا الدخول فيها هنا، لكنه ألقى بعض اللوم على العالَم الاجتماعي، ويجب أن نذكر هذا الجانب من تشخيصه. إن المعايير التي يشعر الشخص بأنه ملزم بالامتثال لها هي أحد العوامل الحاسمة في المشاكل العقلية، لكنها نتاج البيئة الاجتماعية، الوالدين أولًا ثم أي شخص آخر كان له تأثير على نمو الطفل. وغرس المعايير الأخلاقية هو جزء

أساسي من التعليم؛ لأنه كما يرى فرويد تتطلب الحضارة شيئًا من ضبط النفس في الغرائز لجعل المجتمع البشري ممكنًا. ومع ذلك، فإن المعايير التي تفرضها عائلة ما أو مجتمع معين قد لا تكون مفضية إلى السعادة العامة أو التواصل الاجتماعي: فالآباء السيئون من المرجح أن ينجبوا أطفالًا سيئي التوافق. قدّم فرويد تكهنات أوسع مفادها أن العلاقة بين المجتمع والأفراد لم تعد متوازنة، بحيث يمكن وصف حياتنا المتحضرة بأكملها بأنها عصابية. وقد برز هذا الموضوع في مقدمة عمله المتأخر «الحضارة وسخطها»، ولكن في وقت مبكر، فترة عمله «خمس محاضرات في التحليل النفسي» عام ١٩٠٩م، اقترح أن معاييرنا الحضارية تميل إلى جعل الحياة صعبة للغاية بالنسبة لمعظم الناس، وأنه لا ينبغي لنا رفض قدر معين من إشباع دوافعنا الغريزية؛ لذلك هناك أساس لهؤلاء الفرويديين الجدد الذين يشخصون مشاكلنا على أنها كاذبة في المجتمع كما هي في الأفراد.

الوصفة العلاجية: علاج التحليل النفسي

كان الأمل الكبير لفرويد يكمن في أن مشاكلنا البشرية يمكن تشخيصها والتخفيف من حدتها بأساليب العلم. وكان مشروعه هو استعادة التوازن المتناغم بين أجزاء العقل، وإن أمكن اقتراح وضع معدَّل أفضل بين الأفراد والعالم الاجتماعي.

قد يتضمن هذا الأخير برامج سياسية، لكن كانت مهنة فرويد هي علاج مرضى العصاب؛ إذ لم يكن سياسيًا أو مصلحًا اجتماعيًا. علاوة على ذلك، كان فرويد واقعيًا بشأن حدود التأثير العلاجي، ووصف على نحو مشهور هدف التحليل النفسي بأنه «إحلال التعاسة العادية

محل التعاسة العصابية». هذا هو النوع الغريب من العلاج الذي يجب علينا أن نفحصه الآن.

لقد تطور أسلوب فرويد تدريجيًا بعد اكتشاف بروير أنه أمكن مساعدة مريضة بالهستريا بتشجيعها على **التحدث** عن الأفكار والتخيلات التي تستحوذ على عقلها، وبدا أنها شُفيت عندما كانت قادرة على تذكر التجارب المؤلمة التي سببت مشاكلها. وجرّب فرويد هذا «العلاج بالكلام»، مفترضًا أن الذكريات المسببة للأمراض لا تزال في العقول اللاواعية لمرضاه؛ لذلك طلب منهم التحدث إليه بحرية، على أمل أن يتمكن من تفسير القوى العقلية اللاواعية وراء ما يقال. كانت القاعدة الأساسية في علاجه هي أن يقول المرضى كل ما يخطر ببالهم، مهما كان مفككًا وسخيفًا ومحرجًا (أسلوب **التداعي الحر** free association). لكنه وجد في كثير من الأحيان أن تدفق الكلمات سوف ينقطع؛ فلن يكون لدى المريض أي شيء آخر ليقوله ويكون موضوعًا لمزيد من البحث. عندما حدثت هذه المقاومة اعتبرها فرويد علامة على أن المحادثة كانت تقترب من المجموع المقموع، وأن لاوعي المريض كان يحاول منع الفكرة المؤلمة من الظهور على السطح. واعتقد فرويد أنه إذا كان من الممكن إعادته إلى الوعي على الرغم من المقاومة، فإنه يمكن إعادة العقل العقلاني للمريض إلى التسلط على الأفكار الضارة ويُعالَج عصاب المريض.

لكن تحقيق هذه النتيجة قد يتطلب عملية طويلة، تشمل جلسات أسبوعية على مدى سنوات. وتُظهر دراسات الحالة التي أجراها فرويد (التي تُقرأ مثل الأعمال الخيالية الأنيقة) أنه تحلى بالصبر والمثابرة الهائلة في فك خيوط العديد من طبقات الأفكار المقموعة والصدمية

فـي ذهن مريض مضطـرب للغاية. يجب أن يحـاول المحلِّل الوصول إلـى التفسـيرات الصحيحـة للحـالات العقليـة اللاواعيـة للمريـض وتقديمها في الوقت الذي يمكن للمريض أن يتقبلها فيه، وعلى النحو الـذي قـد يناسـب المريض، فـلا يقدمها كأجـزاء نظريـة، وإنما كطرق جديـدة يمكن للمريض أن يرى بهـا العالم ويعيش ويتصرف وفقًا لها. كان فرويـد يعمـل فـي مجال العلاج النفسـي، على غرار مـا كان يُطلَق عليه عادة «شفاء الأوراح»، على الرغم من أن فرويد حاول التعبير عنه بمصطلحـات علمية بدلًا من المصطلحـات اللاهوتية. يمكن أن توفر أحلام المريض مادة مثمرة لتفسـير التحليل النفسـي؛ لأنه وفقًا لنظرية فرويـد فـإن **المحتوى الظاهـر** للحلم المحكـي بوعي هو تنفيـذ متنكّر للرغبـات اللاواعيـة التـي هـي محتـواه الحقيقـي أو **محتـواه الكامـن**. ويمكن أيضًا تفسـير السـقطات والأفعال الخاطئة للكشف عن أسبابها اللاواعيـة. وعادة ما يكون هناك نقاش حول الحياة الجنسـية للمريض وتجارب طفولته وعلاقاته مع والديه والآخرين.

من الواضح أن ذلك يتطلب علاقة خاصة بين المريض والمحلِّل، لكن فرويد غالبًا ما وجد أن مرضاه أظهروا مشاعر قوية تجاهه قد تصل إلـى حـد الحب أو الكراهية. وقد أطلق على هذا اسـم «الانتقال»، بناءً على افتراض أن المشاعر أُسقطت على المحلل من مواقف الحياة التي مـر بها المريض سـابقًا أو مـن التخيـلات اللاواعية للمريـض. ويُعتبر التعامل مع الانتقال أمرًا مهمًا للغاية بالنسـبة للتحليل؛ لأنه يوفر فرصة جوهرَية لتحليله هو نفسه وتعقب مصادره في اللاوعي، ومن ثم يتمكن المريض من فهم ما يكمن وراء مشاعره ولماذا يجب أن لا تستمر.

يمكـن تلخيـص الهـدف من العـلاج التحليلـي بأنه معرفـة الذات

(وهنا نسمع صدى سقراط، انظر الفصل الرابع). وما يفعله العصابي «المعالَج» بهذا الفهم الذاتي الجديد متروك له، ومن الممكن تحقيق نتائج مختلفة. فبدلًا من القمع غير الصحي للرغبات الغريزية يقوم الشخص بالتحكم العقلاني والواعي فيها (**الإخماد** بدلًا من القمع)، وقد يكون الشخص قادرًا على تحويل غرائزه إلى قنوات مقبولة (**التسامي**)، أو قد يقرر الشخص إشباعها في النهاية. لكن وفقًا لفرويد، لا داعي للخوف من أن «تسيطر» العواطف البدائية على الشخص؛ لأن قوتها **تتضاءل** بإحضارها إلى الوعي. إن فرويد، رغم كل شيء، قد أبقى على شيء من الإيمان بالاختيار العقلاني والواعي.

لم يفكر فرويد أبدًا في التحليل النفسي كإجابة لكل مشكلة بشرية. وفيما يتعلق بمشاكل المجتمع الحديث «المتحضر»، كان واقعيًا بدرجة كافية لقبول تعقيدها الشديد والامتناع عن تقديم أي برنامج اجتماعي أو سياسي. لكنه أشار إلى أن التحليل النفسي له تطبيقات أوسع من علاج العصاب. فقد كتب أن «حضارتنا تفرض علينا ضغطًا لا يطاق تقريبًا»، وهذا يعني في المقام الأول التقييد الأخلاقي التقليدي للجنس بأن يكون في إطار الزواج، وتكهن بأن التحليل النفسي قد يساعد في إعداد علاج تصحيحي، ومن المفترض أنه يقصد بعض التخفف من الأخلاق الجنسية، على الرغم من أنه لم يقل ما كان يدور في ذهنه. في الواقع رُفِع الكثير من القيود المفروضة على التعبير الجنسي المغاير والمثلي الجنس التي كانت من سمات عصر فرويد (الأمر الذي جعل بعض كتاباته عن «الحضارة» تبدو قديمة الطراز)، لكن مسألة إن كان هذا الرفع قد جعلنا أسعد بشكل عام هي محل نزاع.

كانت صحة التحليل النفسي محل جدل منذ نشأته. وكان هناك «منشقون» مبكرون عن جماعة فرويد، مثل: ألفرد أدلر Adler وكارل يونغ وأوتو رانك Rank، الذين أخذوا أفكاره في اتجاهات مختلفة، ومنذ ذلك الحين كان هناك تطورات مؤثرة في نظرية وعلاج التحليل النفسي على يد ميلاني كلاين Melanie Klein وولفريد بيون W. R. Bion وابنة فرويد، آنا فرويد، وآخرين. لكن لا يمكننا بحث هذا هنا.

لقد أدان العديد من علماء النفس الأكاديميين نظريات التحليل النفسي باعتبارها غير علمية، فهي إما غامضة جدًا بحيث لا يمكن اختبارها (تكذيبها)، أو غير مدعومة بالأدلة عندما تكون الادعاءات قابلة للاختبار. يجب أن نميز هنا بين مسألتين: صحة النظريات، وفعالية العلاج المبني عليها.

دعونا نتناول المسألة الأخيرة أولًا. بما أن العلاج التحليلي النفسي قد طُبِّق على نطاق واسع لأكثر من قرن، فقد يتوقع المرء أنه يمكننا الآن إجراء تقدير جيد لفعاليته. لكن هذه الأمور بعيدة كل البعد عن الوضوح.

أولًا: لا يمكننا فهم أسباب وضع ما لا يمدنا بالضرورة بالقدرة على تغييره (تغير المناخ هو مثال معاصر، وهناك مثال آخر هو تأثير الطفولة الصدمية على الشخصية، الذي قد يكون من الصعب أو المستحيل إبطاله، مهما كان مفهومًا جيدًا).

ثانيًا: قد تُطبَّق نظرية صحيحة تطبيقًا غير مناسب في الممارسة السريرية؛ فكل أنواع الأخطاء واردة في الطب والطب النفسي والعلاج النفسي.

ثالثًا: هناك قدر كبير من الغموض فيما يتعلق بماهية العلاج من العصاب؛ إذ من الذي سيصدر هذا الحكم، هل المريض أم المعالج أم المجتمع بشكل عام؟ هل يلزم أن تختفي الأعراض العصابية أم يكفي مجرد تقليلها؟ وإلى أي مدى؟ نحتاج إلى المقارنة مع مجموعة مرجعية control group من مرضى العصاب المتشابهين الذين لم يتلقوا أي علاج، لمعرفة ما إذا كان التحليل النفسي يقدم أي شيء أفضل من الحياة «العادية» في تخفيف العصاب.

رابعًا: نظرًا لأن التحليل النفسي هو علاج فردي للغاية، يخوض في التاريخ العاطفي للمريض بتفاصيل دقيقة، فإن من الصعب جدًّا إجراء مقارنات ذات صلة بين مختلف الأشخاص، وإنشاء نوع المجموعات المرجعية الذي يتطلبه الاختبار الموضوعي. إلى جانب ذلك، فإن هذا العلاج طويل ومكلف للغاية؛ لذلك لا يستطيع سوى الأثرياء تحمل كلفته. وبشكل عام، هناك صعوبات كبيرة في الاختبار الموضوعي لفعاليته؛ لذلك نميل إلى الاختزال في الأدلة الروائية للمرضى الذين يقولون إن التحليل النفسي ساعدهم.

فيما يتعلق بمسألة صحة النظريات، فإن السؤال الأساسي هو ما إذا كانت قابلة للاختبار تجريبيًا على الإطلاق؛ لأنه كما في رأينا في مقدمة هذا الكتاب، فإن **قابلية التكذيب** بالملاحظة شرط ضروري لاكتساب المنزلة العلمية. لقد طرح فرويد نظرياته كفرضيات علمية لشرح الأدلة التي كشفها المرضى له في جلساته العلاجية، لكن يبدو أن بعضًا من نظرياته تتجاوز هذه الأدلة، وليس من الواضح كيف يمكن اختبارها. ويمكننا توضيح هذه المشكلة بأمثلة من أجزاء مختلفة من التنظير الفرويدي.

مـن خلال تطبيق فرويد لافتراضه عن الحتمية النفسـية توصل إلى بعض الادعاءات النظرية العامة، على سبيل المثال: إن كل الأحلام هي تحقيق رغبات، وعادة ما تكون في صورة متنكرة، لكن حتى لو قبلنا أن محتـوى كل حلم لا بد أن يكون له سـبب مـن نوع ما، فهذا لا يعني أن السـبب يجـب أن يكون ذهنيًا وليس جسـديًا. ألا يمكـن أن يكون هذا السبب هو شيء أكله المرء أو حاجة إلى «تنظيف» المعلومات الزائدة في الدماغ؟ وإذا كان السبب ذهنيًا، فهذا لا يعني أنه ضمن اللاوعي أو شـديد الأهمية. ألا يمكن أن يتضمن ذكريات عادية من يوم الأمس أو مشاغل عادية بشأن الغد؟ إذن كيف يمكن اختبار التعميم الخام لفرويد القائـل إن سـبب كل حلـم هو رغبة؟ عندما يصبح التفسـير المسـتعين برغبة راسـخة على نحو مسـتقل لدى الحالم معقولًا، فهذا لا إشـكال فيه. لكن ماذا لو لم يُعثر على هذا التفسـير؟ قد يصر أي فرويدي واثق علـى أنـه **يجـب** أن تكون هناك رغبـة لم نرصد قناعها بعـد. لكن كيف يمكننا أن نُظهر أن حلمًا معينًا ليس تحقيقًا لأمنية متنكرة؟ من الصعب إثبات هذه العبارة السلبية. وهذا يهدد بتفريغ ادعاء فرويد العام من أي محتـوى تجريبـي، تاركًا فقـط الاقتـراح العملي القائل إنـه يجب علينا دائمًا **البحث** عن رغبة مقنّعة. من الصعب رؤية نوع البراعة اللغوية التي اسـتخدمها فرويد في تفسـير الأحلام كممارسة علمية. ويمكن أن تثار شـكوك مماثلـة حـول افتراض سـبب لاواعي **لـكل** زلة لسـان أو فعل خاطـئ. يبـدو أن ما تبقى لنا ليس نظرية علميـة وإنما توجيهًا عمليًا في محاوَلـة فهـم النـاس، ويجـب أن نأخـذ فـي الاعتبـار المعانـي الخفية المحتملة في ما يفعلونه ويقولونه.

تأمـل بعد ذلك الافتراض الأساسـي للحـالات الذهنية اللاواعية.

رفض فرويد على نحو معقول الادعاء المسبق لبعض الفلاسفة الذي مفاده أن كون الشيء ذهنيًا يعني منطقيًا وعي الشخص به؛ لأنه لا توجد هذه القواعد المطلقة التي تحكم المصطلح المرن «ذهني». لقد أثّر ديكارت على العديد من الفلاسفة في مماهاتهم بين الذهن والوعي، ورفض السلوكيون أي تصور للحالات الذهنية لا يمكن تحديده بالسلوك القابل للملاحظة (انظر الفصل الثاني عشر)، لكن علماء النفس في وقتنا هذا يضعون بحرية نظريات حول حالات معالجة المعلومات على مستويات مختلفة من العقل. ويتمثل القيد الوحيد في أن هذه الادعاءات تحتاج إلى أن تكون قابلة للاختبار بأدلة يمكن ملاحظتها، ويجب أن تفسرها جيدًا حتى تُقبل؛ لذا فإن السؤال الذي يجب أن نطرحه هو ما إذا كان افتراض فرويد للحالات الذهنية اللاواعية يقدم أي تفسير جديد لما نلاحظه عن البشر وسلوكهم.

في النهاية نحن نلجأ، في تفسير تصرفات الإنسان وسلوكه بالمفردات اليومية، إلى الإدراكات والإحساسات والرغبات والنيات الواعية، ولا يمكن للحواس ملاحظة أي من هذه الحالات حرفيًا، على الرغم من أننا ندركها بالاستبطان[1]، ويمكننا ملاحظة سلوك وكلام الآخرين. تذهب بعض نظريات فرويد إلى أبعد من هذا النوع اليومي من التفسير الذهني؛ إذ تحت الإيحاء التنويمي المغناطيسي قد يقوم الشخص مترويًا بأداء أفعال غير عادية أخبره بها المنوِّم سابقًا (على سبيل المثال فتح مظلة في البيت)، وإن سُئل عن سبب قيامه بذلك، فلا يبدو أنه يتذكر تعليمات المنوِّم، ولكنه يقدم أسبابًا واهية لذلك الفعل (مثل القول إنه قد يكون هناك قطرات متساقطة من

(١) أي: بتأمل المرء لحالاته النفسية، كأنه «يلاحظ ما في داخله» (المراجع).

السقف). من المعقول جدًا تفسير هذا السلوك بالذاكرة اللاواعية لتعليمات المنوِّم. وتستدعي بعض أعراض مرضى فرويد بالهستريا تفسيرات مشابهة (على سبيل المثال: السيدة التي اختبرت طقوس استدعاء خادمتها للنظر في بقعة على مفرش المائدة، التي تمكن فرويد من ربطها بذاكرة صدمية لوضع الحبر الأحمر على ملاءة سرير لمحاولة إخفاء خذلان على سرير الزواج). في بعض الأحيان يمكن تأكيد هذه التفسيرات بدليل مستقل حول ما سبق أن اختبره الشخص أو قام به.

ومع ذلك، فإن تنظير فرويد بشأن الحالات الذهنية اللاواعية يتجاوز كثيرًا تفسيراتنا اليومية. على وجه التحديد، يستند فرويد إلى القمع كعملية مفترضة لدفع الأفكار الذهنية إلى اللاوعي والاحتفاظ بها فيه. ويوصف القمع بأنه هادف؛ فهو يعمل على إبقاء فكرة أو ذاكرة غير مقبولة خارج الوعي و«تبذل جهدًا» للقيام بذلك، الأمر الذي ينتج مقاومة لتفسيرات المحلِّل. وهنا يواجه فرويد خطر الحديث عن أشخاص داخل الشخص، «أقزام» داخليون لديهم معرفة ورغبات خاصة بهم. إذن ما الذي «يفعل» القمع، وكيف «يعرف» العناصر التي يجب اختيارها للقمع؟ (كما سنرى في الفصل الحادي عشر، يثير سارتر هذا التحدي). تبرز أسئلة مماثلة لنظرية فرويد عن «الفواعل» الداخليين الثلاث، أي الهو والأنا والأنا العليا. هناك عمل غير مكتمل هنا لفهم ما يمكن أن يقوم به على نحو مشروع افتراض الحالات اللاواعية والهادفة في الوقت نفسه.

إن الاقتراح الذي يظهر هو أن نظرية التحليل النفسي ليست مجموعة من الفرضيات العلمية التي يجب اختبارها تجريبيًا، وإنما هي

أسلوب **تأويلي** hermeneutic، أي: طريقة لفهم الناس ورؤية معنى أفعالهم وتعثراتهم وأخطائهم ونكاتهم وأحلامهم وأعراضهم العصابية. وبما أن الكائنات الواعية التي يُفترض أنها عقلانية تختلف تمامًا عن الكيانات التي تدرسها الفيزياء والكيمياء، فلماذا ننتقد التحليل النفسي بأنه فشل في تلبية معايير المنزلة العلمية المأخوذة من العلوم الفيزيائية؟ ربما يكون تفسير التحليل لحلم أو عرض أو شخص أقرب إلى تفسير قصيدة أو لوحة؛ حيث قد تكون هناك علل (من نوع غير حاسم) لمجموعة متنوعة من التفسيرات.

إن العديد من المفاهيم النظرية لفرويد هي امتداد لطرقنا العادية في فهم بعضنا البعض، التي تتمثل في الانجذاب الجنسي والحب والكراهية والخوف والقلق والتنافس. ربما يمكن النظر إلى المحلل النفسي المتمرس على أنه شخص اكتسب فهمًا حدسيًا عميقًا لينابيع الدوافع البشرية ومهارة في تفسير تعقيدات كيفية عملها في مواقف معينة، بغض النظر عن مدى قدرته على التعبير عن العلل التفسيرية بالأسلوب العلمي. ومع ذلك، لا يزال هناك مطلب معقول مفاده أن يكون أي تفسير مدعومًا بأدلة حول الشخصي المعني وحياته. وحتى لو قبلنا أن الحالات الذهنية اللاواعية يمكن أن تفسير حالات التنويم والأحلام والأخطاء وأنواع معينة من العصاب، فإن النجاح في تلك الحالات الخاصة لا يثبت مجمل نظرية التحليل النفسي. تكمن مشكلة العديد من المسلمات الفرويدية في عدم وضوح معايير استنتاج وجودها أو غيابها. إذا كان يُزعم أن جمع الطوابع علامة على «الاستبقاء الشرجي anal retentiveness»[1]؛ فكيف يمكن للمرء أن يُظهر أن هذا هو أو ليس هو السبب الحقيقي؟

---

(١) الاستبقاء الشرجي من مصطلحات فرويد الشهيرة، ويعني هذا المصطلح الهوس=

يمكـن منـح هـذه النظـرة التأويليـة للتحليل النفسـي دعمًا فلسـفيًا بالتمييز بين العلل والأسباب. إن التفسير العلمي النموذجي بالأسباب قد يباين تفسير الأفعال البشرية بالاعتقادات والرغبات التي جعلت من العقلانـي أن يقـوم الفاعـل بما قام به (قارن ما يقوله كانط وسـارتر عن هذا، انظر الفصلين الثامن والحادي عشـر). وقد اقتُرح أن فرويد أسـاء فهم طبيعة نظرياته بتقديمها كاكتشـافات علمية حول أسباب السـلوك البشري. ومع ذلك، يجادل بعض الفلاسفة بأن الاعتقادات والرغبات يمكـن أن تكـون عللًا وأسـبابًا معًـا، وأن هـذه الاعتقـادات والرغبات اللاواعية يمكن أن تؤدي هذا الدور المزدوج أيضًا. وتوجد هنا قضايا فلسفية عميقة حول مدى انطباق أساليب بحث وتفسير العلوم الفيزيائية على الاعتقادات والأفعال البشرية.

اعترف فرويد نفسـه بأن تنظيره حول الدوافع كان من أكثر الأجزاء غيـر اليقينيـة فـي عملـه. وأراد أن يدّعـي فقط عـددًا قليلًا مـن الدوافع الأساسية (أو «الغرائز»)، ولكن كيف يمكن تمييزها وأخذ كل منها في الاعتبار؟ فإذا زُعم أن الدافع الجنسـي هو الذي وراء سـلوك لا نعتبره جنسيًا في البدايـة، مثل: الإبداع الفني، فكيف نختبـر هذا الزعم؟ تثار أسـئلة أخـرى بشـأن نظرية فرويـد المتأخرة عـن «غريزة المـوت» غير المعقولة بيولوجيًا. نحن نعلم أن البشـر يمكن أن يكونوا عدوانيين في مواقف معينة، وأحيانًا يدمروا أنفسـهم أو ينتحرون، لكن افتراض دافع عام نحو الموت هو بالتأكيد وصف زائد غير ضروري لهذا الأمر. لقد كان لـدى فرويد رؤى ثاقبة عن الطبيعة البشـرية وبذل جهودًا شـجاعة

= بالتفاصيـل لدرجـة تزعـج الآخريـن، وهـذا المصطلـح له علاقـة بالطبـع بمصطلح الشخصية الشرجية، فمن سماتها الأساسية الوسوسة (المراجع).

لتجميع الأفكار من العديد من المصادر في علم للعقل متعدد التخصصات، ولكن كان يبدو أنه أفرط في الثقة في قدراته التنظيرية.

لم يتعامل فرويد أبدًا مع علم النفس الأنثوي كما اهتم بعلم النفس الذكوري؛ إذ يبدو أن الكثير من كتاباته عن الجنس تعكس تجربة الذكور النمطية، مع تركيز على النشوات الجنسية أكثر من التركيز على الحب طويل الأمد. وبالنسبة لشخص شدد هذا التشديد على التجربة الطفولية، يبدو على نحو لافت للنظر أنه ليس عند فرويد إلا القليل عن العلاقة بين الأم والطفل: لكن التحليل النفسي اللاحق الذي قدمه جون بولبي[1] John Bowlby وآخرون تناول هذا الأمر. في عام ١٩٢٦م أدلى فرويد بتصريح مذهل، تصريح خرج من شخص تشكّلت ممارسته المهنية إلى حد كبير في علاج المشكلات النفسية للمرأة، عندما كتب أن «الحياة الجنسية للنساء البالغات هي قارة مظلمة لعلم النفس» (SE XX, 212). سواء كان الأمر كما وصف فرويد أم لا، فإن فرويد تجرأ على الإدلاء ببعض التصريحات الوثوقية غير المدعومة في هذا الموضوع. ففي كتابه «الحضارة وسخطها» قال إن النساء «يمثلن اهتمامات الأسرة والحياة الجنسية» (SE XXI, 103)، لكن المرء يتساءل، ألا يمكن للرجال أن يكونوا كذلك أيضًا؟ وفي الجملة التالية أعلن أن المرأة ليس بإمكانها تقريبًا التسامي الغريزي الذي يقوم به الرجال في «عمل الحضارة». يبدو أن فرويد كان مشبعًا ببعض الأحكام المسبقة الخاصة بعصره.

---

(١) محلل نفسي بريطاني (ت ١٩٩٠م) مهتم بالنماء الطفولي، مر بتجربة طفولة قاسية من المرجح جدًا أنها هي السبب في توجهه إلى هذا المجال، فقد انشغل والداه عنه في صغره ثم تركته مربيته (المراجع).

مناقشة نقدية: (ب) فرويد كأخلاقي

غالبًا ما تبدو نظرية فرويد عن الغرائز أو الدوافع اختزالية وفسيولوجية بإفراط. في كتاب «سؤال التحليل العادي» كتب: «ما الذي تريده الغرائز؟ الإشباع، أي: إنشاء الأوضاع التي يمكن فيها إطفاء الاحتياجات الجسدية» (SE XX, 200). من الواضح أنه كان يفكر في ممارسة الجنس، وربما الأكل والشرب. لكن هل من المعقول أن نقول إن كل السلوك البشري مدفوع، بشكل مباشر أو غير مباشر، باحتياجات ورغبات جسدية قصيرة المدى؟ هذا لا ينطبق على العديد من الحيوانات: فالعديد من المخلوقات تنفق طاقة كبيرة على بناء العش والدفاع عن منطقتها وإطعام ورعاية صغارها، وعلى الرغم من أن هذا السلوك غريزي، إلا أنه يُعزى إلى دوافع أخرى غير الاتصال الجنسي (انظر مناقشة «علم سلوك الحيوان» في الفصل الثاني عشر). ويُظهر البشر أيضًا سلوكًا أبويًا يحتوي بالتأكيد على مكون بيولوجي غريزي.

كتب فرويد في كتابه «الحضارة وسخطها» أن السؤال المتعلق بالغرض من الحياة البشرية لم يتلق أبدًا إجابة مرضية، ومع ذلك فإن ما يُظهره الناس بسلوكهم على أنه الغرض من حياتهم يبدو أنه مجرد تشغيل لـ «مبدأ اللذة»، أي: البحث عن إشباع فوري لمحفزاتهم الغريزية (SE XXI, 75–76). وقال أيضًا «في التحليل الأخير، كل معاناة ليست سوى إحساس» (SE XXI, 78). يعبّر كلا القولين عن مفهوم اختزالي للغاية للحياة البشرية، يدمجنا على نحو وثيق جدًا مع الحيوانات، التي ميزنا عنها أفلاطون وأرسطو وكانط. يبدو أن فرويد لا يعبأ بالتفسيرات الفلسفية للدوافع البشرية على نحو ملحوظ، فضلًا

عن التفسيرات الدينية. ألا ينبغي له، دونًا عمن سواه، أن يتوصل إلى حقيقة أن البشر قادرون بوضوح على تكوين أشكال عقلية مميزة للسعادة والتعاسة؟

لقد أقر فرويد بأن هناك متعة «أرقى وأعلى» للفنانين في الإبداع وللعلماء في الاكتشاف. لكنه ذكر، أولًا، أن هذه الإشباعات ضعيفة مقارنة بـ«إشباع المحفزات الغريزية الأولية والبدائية»؛ لأنها لا «تزلزل وجودنا الجسدي» (SE XXI, 79–80)، وذَكَر، ثانيًا، أن هذه الإشباعات الأعلى متاحة فقط لعدد قليل من الناس الذين لديهم مواهب نادرة، لكنه لم يذكر أشكال الإشباع غير الجسدية الأخرى التي لا تعتمد على المواهب الخاصة، كالصداقة والمتعة في نمو ونجاح الأبناء والأحفاد وتقدير الطبيعة أو الموسيقى. قد لا تُزلزل هذه المتع الهادئة وجودنا الجسدي (كالنشوات الجنسية أو «نشوة» المخدرات)، لكنها أكثر أصالة وأطول أمدًا ومستقلة نسبيًا عن الجسد وبلا آثار جانبية، بل يمكن الاستمتاع بها في الشيخوخة.

لا شك أن فرويد كان لديه علله (أو أسبابه؟) للوصف المتشائم للحالات الإنسانية الذي قدمه في نهاية حياته؛ إذ كان فرويد يعاني من آلام مستمرة من سرطان الفك، ولم تستطع عدة عمليات علاجه. وعاش الحرب العالمية الأولى، وعرف أهوالها، وكان على دراية بالمشاعر العدوانية والقومية في أعقاب الاضطرابات في وسط أوروبا (على عكس الوضع المستقر نسبيًا للولايات المتحدة وبريطانيا)؛ حيث القوى الاجتماعية المظلمة التي أتت بالنازيين إلى السلطة كانت فاعلة.

رفض فرويد تقديم أي عزاء للواقع البائس؛ حيث كان يعتقد أنه لا

يجب أن يكون هناك عزاء، وطلب منا جميعًا بشدة أن نواجه الواقع غير المزخرف. وفي كتابه «مستقبل الوهم» رفض بشدة الاعتقاد الديني باعتباره إسقاطًا على الكون من مواقف طفولتنا تجاه والدينا؛ إذ نود أن نعتقد أن الأب السماوي الذي أتى بنا إلى الوجود هو أيضًا يسيطر على نحو خيّر على حياتنا، ونرى أنه من الواجب علينا أن نرتقي إل المعايير التي وضعها (انظر: المحاضرة الأخيرة: «مسألة رؤية العالَم The Question of a Weltanschauung» في «المحاضرات التمهيدية الجديدة»). وحاول فرويد تفسير التأثير الهائل والدائم للدين على الناس، مقارنة بالعلم والفلسفة، بأنه يمتلك «العواطف الأقوى لدى البشر التي تعمل في خدمته» (SE XXII, 161). لكن اكتشاف جذور نفسية طفولية لشيء ما لا يقلل تلقائيًا من قيمة المشروع الناضج: ما نجده عند الرضّع ليس بالضرورة «طفوليًا بالمعنى السيئ. وفرويد نفسه، في افتراضه دور الجنس في طفولتنا، لم يعتقد أن هذا يقوض قيمة الحب الجنسي الناضج؛ لذا فإن حقيقة (إذا كانت حقيقة) أن جذور الاعتقاد الديني يمكن أن نجدها في الطفولة لا يجب أن تقوض جميع أشكال الدين الناضج. كان فرويد طيلة حياته ملحدًا صارمًا، واعتقد أن كل أشكال الدين أو معظمها تضر أكثر مما تنفع، لكن هذا الرأي ليس استنتاجًا من نظريته في التحليل النفسي.

زعم فرويد، في الفصل الرابع من «الحضارة وسخطها»، أن القديسين القلائل من الناس الذين يبدو أنهم قادرون على الارتقاء إلى مستوى وصية الكتاب المقدس «أحِب جارك كنفسك» يستمدون بالفعل الطاقة العقلية ذات الصلة من الغريزة الجنسية، فيقول: «ما يحدثونه لأنفسهم بهذه الطريقة هو حالة من الشعور المؤجَّل والثابت

والرقيق الذي لا يشبه خارجيًا بعد وجوده التحريضات العاصفة للحب التناسلي، التي يُشتَق منها رغم ذلك» (SE XXI, 102). لكن هذا مجرد تصريح وليس حجة. قد يبدو من المعقول أكثر أن نقول إنه إذا كانت المحبة المسيحية مشتقة من نزعة طبيعية، فإن الحب الغريزي من الوالدين لأطفالهم (ومشاعر الحماية والحنان التي يشعر بها كثير من الناس تجاه معظم الأطفال) سيكون مرشحًا أقوى.

بالمثل، فإن تصريح فرويد أن الطاقة التي يكرسها بعض الناس للفن أو العلم يجب أن تكون أيضًا «رغبة جنسية مثبطة للأهداف»، أي: تسامي الدافع الجنسي، هو تصريح غير مُثْبَت. ومن المفترض أن فرويد سيقول الشيء نفسه عن الإنجازات الجسدية والرياضية والعديد من الأنشطة البشرية الأخرى التي لا تنطوي على الطعام أو الجنس، حتى تكريسه هو لحياته كلها للنظرية النفسية! لقد أراد فرويد نظرية بيولوجية عن الدافع البشري، لكنه كان يميل إلى الكتابة كما لو كان يجب أن يُختزل كله في الغذاء والجماع، وهذا ليس صحيحًا حتى بالنسبة لسلوك الحيوان. نحن بحاجة إلى العمل، أو إلى القيام بشيء يخدم غاية ذات مغزى، وإذا كانت رغباتنا في الطعام والشراب والجنس تتحقق بكثرة (كما هو الحال في التصورات الخام عن الفردوس) وليس لدينا شيء آخر نفعله، فإننا سرعان ما نشعر بالملل.

لاحظ فرويد أنه ليس كل شخص يستحق الحب. كان لديه احترام ضئيل للكتلة البشرية الهائلة التي تتصرف وفقًا لـ «مبدأ اللذة»، وأمل ضئيل في أن الطبيعة البشرية يمكن أن تتغير بالتجارب الاجتماعية الجذرية في روسيا السوفيتية في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي. في عمله «لماذا الحرب؟» (وهو عبارة عن رسائل مفتوحة [علنية] مع

أينشتاين) أشار إلى الحاجة إلى شيء مثل المرشدين الأفلاطونيين للدولة، عندما كتب أنه «ينبغي الاهتمام أكثر من ذي قبل بتثقيف شريحة عليا من الرجال بعقول مستقلة، لا يهددهم شيء ويحثهم السعي وراء الحقيقة، وسيكون من شأنهم توجيه الجماهير التابعة» (SE XXII, 212). وفي نهاية الرسالة، أعرب عن قدر ضئيل من الأمل في مستقبل البشرية طويل الأمد بدون حروب، إذا كان تطور الثقافة سيسمح بتقوية العقل وامتصاص الدوافع العدوانية.

لا يمكن أن نصدر حكمًا لا لبس فيه على عمل فرويد ككل. إن قوته التخيلية في اقتراح فرضيات نفسية جديدة هي أمر واضح، وكذلك شجاعته في أن يغامر بالدخول في منطقة نفسية عاطفية للغاية ومثيرة للجدل. لكن تنظيره كان مفرطًا في الطموح، وأصبح بعيدًا جدًا عن إمكانية الاختبار التجريبي، ما يعرض منزلة هذا التنظير العلمية للخطر، المنزلة التي كان يأملها. وكان فرويد عرضة بشكل ما للوثوقية، ولم يتعلم من تقدم التخصصات الأخرى، أو من المقاربات الأخرى في علم النفس والطب النفسي. لقد أُنعم عليه بمواهب أدبية كبيرة، وقد ألهب وضوح وأناقة نثره حماسة العديد من القراء. لكن مهما كان تأثير وإقناع فكر وكتابات شخص ما، لا ينبغي لنا أبدًا إعفاء أنفسنا من مهمة التقييم النقدي.

للمزيد من القراءة

الإحالات إلى كتابات فرويد هي إلى SE، The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1953–66). وهناك طبعة جديدة قيد الإعداد.

من نقاط الانطلاق الجيدة في قراءة عمله: Five Lectures on Psycho-Analysis, reprinted in Two Short Accounts of Psycho-Analysis (London: Penguin, 1962) and in A General Selection from the Works of Sigmund Freud, ed. J. Rickman (New York: Bantam Doubleday Dell, 1989). ويتضمن الكتابان أيضًا تقرير فرويد الثاني القصير «سؤال التحليل العادي The Question of Lay Analysis»، الذي يقدم نظرته اللاحقة عن الهو والأنا والأنا العليا. ويمكن البدء أيضًا بـ: Freud's "Autobiographical Study" of 1925, reprinted in Peter Gay's comprehensive selection from Freud's writings The Freud Reader (New York: Vintage, 1995).

جادل برونو بيتلهيم Bruno Bettelheim في عمله Freud and Man's Soul (New York: Vintage Books, 1984) بأن الترجمات الإنجليزية لأعمال فرويد قد أساءت تمثيل فكره بأن جعلته أكثر تقنية وعلمية مما هو عليه في الحقيقة.

هناك مقدمات موثوقة لفكر فرويد منها: B. A. Farrell, The Standing of Psycho-Analysis (Oxford: Oxford University Press, 1981)، و: Anthony Storr, Freud (Oxford: Oxford University Press, 2001)، و: Richard Wollheim, Freud, 2nd ed., (London: Fontana Press, 2008).

وهناك كتابات عن سيرة فرويد، منها: Frank J. Sulloway, Freud: Biologist of the Mind (New York: Basic Books, 1979; London: Fontana, 1980)، و: Peter Gay, Freud: A Life

وفي كتاب A .for Our Time (New York: W. W. Norton, 1988) Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis (New Haven, CT: Yale University Press, 1987) يستكشف غاي Gay العلاقات بين علم فرويد ومعارضته للدين ويهوديته.

شكك جيفري ماسون Jeffrey Masson في عمله The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1987) في تنظير فرويد بل وفي نزاهته في قضية الاعتداء الجنسي على الأطفال.

توضح باتريشيا كيتشر Patricia Kitcher في كتابها Freud's Dream: A Complete Interdisciplinary Science of Mind (Cambridge, MA: MIT Press, 1992) كيف سرعان ما تجاوز الزمن تنظير فرويد وتستخلص دروسًا لها علاقة بوقتنا هذا.

لمناقشة القضايا الفلسفية التي يثيرها عمل فرويد انظر: R. Wollheim and J. Hopkins (eds.), Philosophical Essays on Freud (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)، و: Jerome Neu, ed., The Cambridge Companion to Freud (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)، و: Jonathan Lear, Freud (London: Routledge, 2005).

أما كتاب كارل يونغ C. Jung, Modern Man in Search of a Soul (London: Routledge 2001) فهو مقدمة إلى مقاربة يونغ الأكثر دينية والأقل تركيزًا على الجنس في التحليل النفسي.

أسئلة للنقاش

١- هل مفهوم الحالة الذهنية اللاواعية منطقي؟

٢- هل تترك نظرية فرويد مجالًا للإرادة الحرة؟

٣- هل يمكن لأي شخص أن يقمع شيئًا ما دون أن يكون على دراية بما يقوم بقمعه؟

٤- هل النشاط الجنسي يكمن وراء الحياة البشرية بالمدى الذي تصوره فرويد؟

٥- هل يمكن لنظرية فرويد أن تقدم أي تقرير مناسب عن الأمور الأسمى في الحياة؟

الفصل الحادي عشر

سارتر: الحرية الجذرية

كان جان بول سارتر (١٩٠٥- ١٩٨٠م) فيلسوفًا بمعنيين. إذ بعد مسيرته الرائعة كطالب، كتب بعض الكتب المبتكرة على نحو لافت للنظر، ومع نشر أعظم أعماله «الوجود والعدم» عُرِف على نطاق واسع على أنه الفيلسوف الفرنسي الرائد. لكنه كان أيضًا مفكرًا شعبيًا جدًا، فقد عبّر عن أفكاره في الرويات والمسرحيات ودراسات السير الذاتية وطبقها على القضايا الاجتماعية والسياسية الكبرى في عصره، واتخذ مواقف جذرية مثيرة للجدل ضد الحكمة التقليدية في عصره.

دعونا أولًا نضع سارتر في سياق الفكر الوجودي خلال القرن الماضي. كان هناك ثلاثة مشاغل مركزية: الأول يتعلق بالإنسان كفرد؛ إذ يعتقد الوجوديون أن النظريات العامة عن الطبيعة البشرية تستبعد تحديدًا ما هو أهم، أي: تفرد كل فرد ووضع حياته. الثاني: يتمثل في اهتمام الوجوديين بمعنى الحيوات البشرية وليس بالحقائق العلمية أو الميتافيزيقية (حتى لو كانت هذه الأخيرة تتعلق بالبشر). فالخبرة الداخلية أو «الذاتية» هي مركز الاهتمام، وليس الحقيقة «الموضوعية». الشاغل الثالث: التركيز القوي جدًا على الحرية، وعلى قدرة كل فرد على الاختيار، ليس فقط اختياره أفعالًا معينة، وإنما المواقف والمشاريع والأهداف والقيم وأنماط الحياة. علاوة على ذلك، فإن

الاهتمام الوجودي النموذجي لا يقتصر فقط على التأكيد على ذلك، وإنما أيضًا على إقناع الناس بالتصرف بناءً عليه وممارسة حريتهم.

يمكن العثور على هذه الموضوعات في مجموعة متنوعة من السياقات، ولا سيما في التفاصيل المحددة لشخصيات ومواقف وخيارات معينة، سواء في السير الذاتية أو الروايات. لكن يجب على الفيلسوف الوجودي أن يقدم بضع التحليلات العامة للوضع البشري، والتقسيم الأوضح يتمثل في التقرير الإيماني والتقرير الإلحادي.

يُعرَف المفكر المسيحي الدنماركي سورين كيركغارد (١٨١٣-١٨٥٥م) عمومًا بأنه أول وجودي حديث، على الرغم من وجود بُعد وجودي لجميع الأديان، ولا سيما عند بولس وأغسطين ولوثر وباسكال في التقليد المسيحي. لقد تفاعل كيركغارد، كحال معاصره كارل ماركس، مع فلسفة هيجل، لكن في اتجاه مختلف تمامًا. فقد رفض النظام الهيجلي المجرد للتطور التاريخي العالمي، وشبهه بقصر واسع لا يعيش فيه مالكه بالفعل. وبدلًا من ذلك، ركز كيركغارد على ما يعتقد أنه مهم للغاية، أي: على الشخص الفرد وخيارات حياته. ومع ذلك، فقد قدم بعض التعميمات بشأن الحياة، مميزًا بين ثلاثة مواقف أساسية: الجمالية (البحث عن المتعة)، والأخلاقية (الالتزام بالزواج والأسرة والعمل والمسؤولية الاجتماعية)، والدينية (رؤية كل شيء من منظور الأبدي المتعالي الإلهي). ورأى أن الطريقة الدينية (المسيحية على نحو أخص) هي الأسمى، على الرغم من أنه لا يمكن الوصول إليها إلا بـ «قفز إلى أيدي الله» بحرية. لكنه كان ينتقد بشدة الكنسية المسيحية التقليدية في عصره، معتقدًا أنها صرفت أتباعها عن اتخاذ قراراتهم حول كيفية العيش.

كان الوجودي العظيم الآخر في القرن التاسع ملحدًا محاربًا. قال الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠م) على نحو مشهور «مات الإله، ونحن قتلناه». من الواضح أن هذا كان تعبيرًا مجازيًا يعني أن «نحن» (الثقافة الأوروبية في عصره أو أقسامها الأشد تأثيرًا) لم نعد نرى المسيحية ذات مصداقية وتجاهلناها في الممارسة العملية؛ ولذلك نحن بحاجة إلى إعادة التفكير في معنى وهدف حياتنا واستخدام حريتنا الجذرية القلقة لتغيير أساس مواقفنا وقيمنا (قد يتفق كيركغارد على هذا)، وإيجاد المعنى في المفاهيم الإنسانية وحدها (لن يقبل كيركغارد بهذا). وفي هذا الشأن، كان لدى نيتشه الكثير من القواسم المشتركة مع مواطنه الأسبق فيورباخ. لدى العديد من المفكرين الوجوديين هناك توتر بين النزعة النسبية نحو القول إنه لا يوجد أساس موضوعي لاختيار أو تقييم طريقة حياة أكثر من أخرى، وبين التوصية باختيار معين أو قيم معينة. وفي حالة نيتشه، عُبِر عن هذه الأخيرة في تصوره للرجل الخارق superman (أوبرمينش Uber-mensch) المستقبلي، الذي سيرفض القيم التقليدية القائمة على التواضع المسيحي (التي ربطها نيتشه على نحو غير معقول بالاستياء الذي يشعر به الطبقة الدينا، ما يسمى بـ «أخلاق العبيد»)، وأن يضع محلها مُثُل الإنجاز البشري القائمة على الإبداع وتأكيد الذات، بل و«إرادة القوة». وبعد أن أصيب نيتشه بالجنون، استخدمت أخته تلك العبارة غير الحذرة في كتاب حُرِّر ولُخِّص من ملاحظاته غير المنشورة، واستولى عليه النازيون، لكن ربما كان نيتشه سصاب بالرعب من هذا.

في القرن العشرين أيضًا، كان الوجوديون يشملون المؤمنين والملحدين. وكان اللاهوتيون الوجوديون البارزون هم غابريل

مارسيل (١٨٨٩- ١٩٧٣م) في فرنسا، ورودولف بولتمان Rudolf Bultmann (١٨٨٤- ١٩٧٦م) في ألمانيا، والمفكر اليهودي مارتن بوبر Martin Buber (١٨٧٨- ١٩٦٥م). وتطورت الفلسفة الوجودية تطورًا رئيسيًا في أوروبا القارية، وعلى يد هايدغر وسارتر أصبحت أكاديمية ومليئة بالرطانة ونظامية. كان أحد المصادر المهمة هو «الظاهراتية»، وهي طريقة إدموند هوسرل (١٨٥٩- ١٩٣٨م) التي تعتمد على تقديم أوصاف مفصلة للظواهر، وكيف تظهر الأشياء للوعي البشري. إن هذا الاهتمام بالتجربة الإنسانية بدلًا من الحقيقة العلمية هو سمة الوجودية، لكن هناك نسخة مختلفة طُوِّرت في «فلسفة اللغة العادية» في العالم الناطق بالإنجليزية في منتصف القرن العشرين، ولا سيما في العمل المتأخر للودفيغ فتغنشتاين (١٨٨٩- ١٩٥١م)، الذي استكشف الدقة البارعة لأوصافنا اليومية للأشياء.

كان الفيلسوف الوجودي الأكثر أصالة في القرن العشرين هو مارتن هايدغر (١٨٨٩- ١٩٧٦م)، الذي نُشر كتابه «الوجود والزمان» عام ١٩٢٧م. إن لغة هايدغر غريبة وصعبة: ففي جهوده لإعادة التفكير في المفاهيم الأساسية للفلسفة الغربية اخترع نظامًا من الكلمات الوصلية[1] المستحدثة في اللغة الألمانية. وعلى الرغم من أنه غالبًا ما يبدو أنه يصنع ميتافيزيقا مجردة (مثل: أرسطو)، إلا أنه يتضح بنثره الثقيل أن لديه اهتمامًا مركزيًا بمعنى الوجود البشري، الذي يسميه علاقتنا **بالوجود**، ويشير إلى إمكانية الحياة **الأصيلة** authentic من خلال مواجهة الموقف الحقيقي للفرد في العالم، خاصة حتمية موته (مرة أخرى، يبدو أن هذا هو توصية بنوع معين من المواقف). غالبًا ما

---

(١) أي تكون الكلمة موصولة بأخرى، مثلاً الوجود-هناك (المراجع).

يبدو «الوجود» عند هايدغر كبديل غير شخصي عن الإله، الحقيقة المطلقة المحيرة التي يمكننا إدراكها إذا انتبهنا إلى الطريقة الصحيحة. وفي أعمال هايدغر اللاحقة ركز على أنواع الخبرة شبه الصوفية التي يمكن التعبير عنها في الشعر أو الموسيقى، ولكن ليس بالعبارات الفلسفية الحرفية.

حياة سارتر وأعماله

سرعان ما استوعب سارتر الشاب الذي نضج مبكرًا فكر هؤلاء الألمان العظماء الثلاثة – هيجل وهوسرل وهايدغر –، ويعكس القدر الكبير من الغموض في كتاباته تأثير أولئك المروجين للأفكار التجريدية الثقيلة. تبرز موضوعات من ظاهراتية هوسرل في كتب سارتر الأولى، الرواية الفلسفية الرائعة «الغثيان» (١٩٣٨م)، وثلاث دراسات قصيرة في فلسفة العقل «تعالي الأنا موجود» (١٩٣٦م)، و«مخطط لنظرية في العواطف Sketch for a Theory of the Emotions» (١٩٣٩م)، و«الخيال Imaginary» (١٩٤٠م). ويتمثل محور فلسفة سارتر المبكرة في عمله العظيم «الوجود والعدم» (١٩٤٣م)، الذي تأثر بشدة بعمل هايدغر «الوجود والزمان» ولكنه كُتب بذوق سارتر الفرنسي.

في بداية الحرب العالمية الثانية، عمل سارتر كخبير أرصاد جوية في الجيش الفرنسي، لكنه سرعان ما أُسِر، ويبدو أنه قضى ذلك الوقت في قراءة هايدغر. وبعد إطلاق سراحه عادة إلى باريس التي احتلها النازيون، وكان متعاطفًا مع المقاومة الفرنسية، لكنه كرس نفسه لكتابه «الوجود والعدم». ربما يمكن اكتشاف شيء آخر من مناخ ذلك الوقت

في التصور التشاؤمي للحالة البشرية التي يقدمها هذا العمل؛ إذ كان الاختيار الذي واجهه كل مواطن فرنسي – التعاون أو المقاومة المحفوفة بالمخاطر أو الحفاظ على الذات بهدوء – مثالًا واضحًا لما اعتبره سارتر الضرورة الدائمة للاختيار الفردي. وعُبِّر عن موضوعات مماثلة في ثلاثيته الروائية «دروب الحرية»، وفي مسرحيته «لا مفر No Exit»، ومسرحيته «الذباب Flies». وبعد التحرير قدم وصفًا أنيقًا لوجوديته الإلحادية في «الوجودية والإنسانية»، وهي محاضرة أُلقيت عام ١٩٤٥م ونالت استحسانًا كبيرًا من الجمهور، لكن معالجته في هذا العمل كانت قصيرة وشعبية ولا تعبر عن عمق تفكيره.

أقام سارتر علاقة مفتوحة شهيرة مع سيمون دي بوفوار، الفيلسوفة الموهوبة والناشطة النسوية المؤثرة للغاية. ورفض المناصب الأكاديمية وأصبح كاتبًا مستقلًا ومفكرًا فرنسيًا رائدًا بقية حياته. وبمرور الوقت، قام بتعديل المقاربة الفردانية نفسها لفلسفته المبكرة، وكرس مزيدًا من الاهتمام للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وأكد على الحاجة إلى مجتمع ديمقراطي لا طبقي إذا كانت الحرية الإنسانية الحقيقية متاحة للجميع، وقد تبنى شكلًا من أشكال الماركسية التي وصفها بأنها «الفلسفة التي لا مفر منها في عصرنا»، على الرغم من احتياجها للتقليح بتقرير وجودي عن الحرية الفردية. وقد انضم إلى الحزب الشيوعي في وقت الحرب الكورية، لكنه تركه بعد سنوات قليلة عندما غزا السوفييت المجرَ عام ١٩٥٦م.

بَدأت المرحلة اللاحقة من فلسفة سارتر بالبحث عن «المنهج Method» (١٩٥٧م)، وتواصلت بـ «نقد العقل الجدلي Critique of Dialectical Reason»، الذي ظهر مجلده الأول عام ١٩٦٠م، وهو

يركـز علـى الثورة الفرنسـية، والمجلـد الثاني هو عن الثورة الروسـية، الذي نُشر في عام ١٩٨٥م بعد وفاة سارتر. أظهر سارتر تعاطفًا قويًا مع المضطهدين، سـواء العمال في ظل الرأسـمالية أو سـكان دول العالم الثالـث الذيـن يعانـون مـن الاسـتعمار أو الإمبريالية. وقـد دعم نضال الجزائر العنيف من أجل التحرر من الحكم الفرنسي، وشن حملة ضد الحرب الأمريكية في فيتنام. وألقى محاضرة بارزة عن نظرته الناضجة للأخـلاق في روما عـام ١٩٦٤م، وفي نهاية حياته؛ حيث لم يعد قادرًا على الكتابة بسـبب العمى بعد إصابته بسـكتة دماغيـة، أجرى مقابلات نُشرت بعد ذلك. وحضر جنازته قرابة خمسين ألف شخص.

إن سارتر، مثل أي فيلسوف جاد آخر، لم يهدأ فكره أبدًا ولا يمكن حصـره فـي منظومة واحدة. هنـاك فرق واضح إلى حد ما بين فلسـفته المبكرة التي تركز على الحرية الفردية، والمرحلة الثانية التي تستشكف القيـود الاجتماعيـة والاقتصادية علـى الحرية. والفلسـفة المبكرة هي التـي اشـتهر بها سـارتر. وسـنركز هنـا على عملـه المركـزي «الوجود والعدم» (والإحالة إلى صفحات الترجمة الإنجليزية)، ولكننا سنضيف قسمًا أخيرًا يقدم مخططًا لنهجه اللاحق فيما يتعلق بالأخلاق.

مـن المعقول تحذير الطـلاب من صعوبة قـراءة «الوجود والعدم» (الأعمـال المبكـرة الأخـرى المذكورة أعـلاه، وخاصـة محاضرة عام ١٩٤٥م، أسـهل). والأمـر لا يتعلق بمجرد طـول الكتاب والتكرارات التـي فيـه، وإنمـا يتعلـق بالمصطلحـات الفنيـة والتسـميات المجـردة والمفارقـات التـي لـم تُحلَل. يبدو أن سـارتر يسـتمتع بمضايقـة قرائه بعبارات غامضة أو متناقضة أو مبالغ فيها على نحو صارخ. وكان بارعًا بثقة غير عادية في النفس في الحشـو الفلسفي (في المقاهي الباريسية،

في جوف الليل، هكذا تقول القصة)، لكن لا يبدو أنه كان جيدًا في نقد الذات أو المراجعة (تقول الأسطورة إن مخطوطاته سُلِّمت مباشرة إلى الطابعة من طاولات المقهى). ومع ذلك، هناك فقرات تجسد الوضوح النسبي، والبصيرة النفسية، ويكشف الجهد المبذول لفهم نظامه عن وجهة نظر للطبيعة البشرية لها سحر إقناعي ما.

الميتافيزيقا، الوعي والموضوعات والإلحاد

إن السمة الأكثر أساسية لنظام سارتر هي تمييزه الجذري بين الوعي أو «الواقع البشري» (être-pour-soi، **الوجود لذاته**) والواقع الجامد اللاواعي (être-en-soi، **الوجود في ذاته**). هذه المصطلحات مشتقة من هيجل، لكن سارتر منحها تعريفات جديدة في مقدمته. وقد يبدو هذا التمييز مثل ثنائية العقل والجسد لسلف سارتر الفرنسي ديكارت، لكن من المهم أن نرى مدى الاختلاف الشديد بينهما؛ إذ أكد سارتر أن الكائن البشري هو حقيقة موحَّدة («المحدَّد هو الرجل في العالَم» (ص٣)؛ فلا يوجد جوهران أو «كائنان»، وإنما نمطان للوجود، والنمط هو الطريقة التي توجد بها الكائنات الواعية على نحو مختلف عن الطريقة التي توجد بها الأشياء الجامدة. لقد فهم سارتر الوعي البشري على أنه **قصدي** بالمعنى الذي عند برنانتو[1]: حالات وعينا عادة ما تكون لشيء يُنظر إليه على أنه متميز عن الذات (ص٢٧)، لكنها تتضمن أيضًا وعيًا ضمنيًا بذات الشخص (pp. xxviii–xxx). على النقيض من ذلك، فإن الوجود في ذاته (نمط وجود الصخور

---

(١) الفيلسوف فرانز برنانتو Franz Brentano من الفلاسفة غير المقدَّرين، رغم أنه أثر بشدة على هوسرل وله أفكار مبتكرة في نظرية الإدراك (المراجع).

والحيطات والطاولات) لا يتضمن أي وعي بأي شيء ولا تصور لذاته (pp. xxxix–xlii) (ما قد يقوله سارتر عن إدراك الحيوانات وفعلها ليس واضحًا).

قام سارتر بتمييز إضافي بين الوعي **التأملي** («الموضعي posi-tional» أو «الإيجابي thetic») و**الوعي ما قبل التأملي** (غير الموضعي أو غير الإيجابي). فكل وعي موضعي بمعنى أنه لشيء متميز عن الذات، لكن «كل وعي موضعي لشيء ما هو في نفس الوقت وعي غير موضعي لنفسه» (p. xxix). ويمثل سارتر لذلك بأنه إذا كنتُ أحصي السجائر في حقيبتي فأنا على وعي بالسجائر وأن هناك عشرات منها، ولدي الوعي **ما قبل التأملي** بأنني أحصيهم، كما يتضح من الإجابة التي أقولها على الفور عندما يسألني أحدهم عما أفعله، لكنني لا أكون واعيًا **تأمليًا** حتى يسألني أحدهم (أو أسأل نفسي عما أحاول القيام به).

ربما يكون التأكيد الميتافيزيقي التالي لسارتر هو إنكاره وجود الإله (هو لم يتبنى البُعد الصوفي شبه الديني لمفهوم هايدغر عن «الوجود»، على الرغم من أن مخطوطته المنشورة بعد وفاته «الحقيقة والوجود Truth and Existence» أقرب إلى روح هايدغر). يقدم سارتر ادعاءً لافتًا للنظر مفاده أننا جميعًا نرغب بالأساس في أن نكون الإله، بمعنى أننا نريد «أن نكون مؤسستنا»، وهذا يعني أننا نود أن نكون «كاملين» ومبررين ذاتيًا تمامًا: إننا، على حد تعبيره، نطمح لأن نصبح **في الذات للذات** (ص٥٦٦). لكنه يعتقد أن هذا المثال، الذي يماهي بينه وبين الإله، متناقض ذاتيًا؛ لذلك من الضروري أن الإله غير موجود.

لقد رأى سارتر، مثل نيتشه، أن غياب الإله له أهمية قصوى: لا

يختلف الملحد عن المؤمن فقط في نقطة الميتافيزيقا الغامضة، فهو يتبنى موقفًا مختلفًا تمامًا تجاه حياة الإنسان (في الفصل السادس طرحنا شكوكًا حول هذا، إذا فُسِّر مفهوم الإله على نحو مجازي). وفي نظرة سارتر للعالم، لا توجد قيم موضوعية متجاوزة لنا، لا أوامر الإله ولا المثال الأفلاطوني للخير، ولا يوجد أي معنى أو غرض جوهري في الوجود البشري (لا توجد الغائية الأرسطية). وبهذا المعنى يمكن وصف حياتنا بأنها **عبثية**، فنحن «بائسون» أو مهجورون» في هذا العالم؛ إذ لا يوجد أب سماوي يخبرنا بما يجب أن نفعله، أو يساعدنا على القيام بذلك، وكبالغين علينا أن نقرر بأنفسنا ما الذي يستحق أن نتخذه هدفًا، وأن نعتمد على أنفسنا في تحديد مصيرنا. لقد أصر سارتر مرارًا وتكرارًا على أن الأساس الوحيد **للأحكام القيمية** يكمن في اختياراتنا، فليس هناك مبرر خارجي موضوعي لمشاريع وطرق الحياة التي يتبناها الناس (pp. 38, 443, 626–27).

نظرية الطبيعة البشرية: الوجود والماهية والسلب والحرية

بمعنى ما نفى سارتر وجود أي شيء مثل الطبيعة البشرية ومن ثم وجود نظريات حولها. سيكون هذا رفضًا وجوديًا نموذجيًا للتعميمات المتعلقة بالبشر وحياتهم. وقد عبّر سارتر بتعبير موجز: «وجود الإنسان يسبق ماهيته» (pp. 438–39)، وقصد به أنه ليس لدينا طبيعة جوهرية، فنحن لم نُخلَق لغرض معين، سواء من قِبل الإله أو التطور أو أي شيء آخر، وإنما ببساطة نجد أنفسنا موجودين بلا اختيار منا، وعلينا أن نقرر ما نصنعه بأنفسنا؛ ومن ثم يجب على كل منا أن يخلق طبيعته الخاصة أو «ماهيته». بالطبع هناك بعض التعميمات الحقيقية حول طبيعتنا

الجسـدية، مثل: ضرورة أن نأكل، وضرورة التمثيل الغذائي ومحفزاتنا الجنسـية. لكـن، كمـا لاحظنا في الفصل التاسـع، هنـاك مجال لبعض الخلاف حول ما يمكن اعتباره حقائق بيولوجية **بحتة**. وبالتأكيد اعتقد سارتر أنه لا توجد حقائق عامة حول ما يريده البشر، فالمشروع العالمي المزعوم المتمثل في «أن يصبح الفرد هو الإله» ليس إلا شـكلًا مجردًا لرغباتنـا الخاصـة، التي هي كثيـرة ومتنوعـة (pp. 566–67). لا توجد حقائق عامة حول ما يجب أن نكون عليه.

ومـع ذلك، لا بد للفيلسـوف الوجـودي أن يقدم بعض التعميمات المتعلقة بالحالة البشـرية، والتأكيد المركزي لسارتر هو الحرية. فنحن «محكـوم علينـا بـأن نكون أحـرارًا»، فلا يوجـد حد لحريتنـا إلا أننا لا نسـتطيع التوقـف عن كوننا أحرارًا طالما أننا أحيـاء وواعين (p. 439). وقد استـنتج هذا الاسـتنتاج من فهمه للوعي قصديًا، أي: باعتباره وعيًا بشيء متميز عن الذات (حتى لو كان شخص ما مخطئًا في حالة معينة، حتـى ماكبث Macbeth عندما كان يخاطب الخنجر الوهمي، فإنه كان يفكـر فـي شـيء **اعتقد** أنـه موجود فـي موقع مكانـي ما). رأى سـارتر ارتباطًا بين الوعي والمفهوم الغامض **للعدم** كما يظهر في عنوان كتابه. تـدرك الـذات بطريقـة مـا قبـل تأمليـة أن الموضـوع المـدرَك **ليس** هو الـذات، أي: أن لـه (أو يُعتقد أنه له) وجودا منفصلا خاصا به (pp. xx-vii–xxix, 74–75). هذه هي إحدى الطرق التي يشـارك فيها السـلب فـي الإدراك الواعـي. وهنـاك طريقـة أخـرى تكمـن فـي أن العديد من أحكامنا حول العالـم سلبية في محتواها؛ إذ يمكننا أن ندرك ما ليس هو الواقـع، كمـا هـو الحال عندما أبحث بـلا جدوى عن بيير في المقهى الـذي موعـد لقاءنا فيه وأقول بخيبة أمل «بيير ليـس هنا» (pp. 9–10).

عندما نطرح سؤالًا نفهم بالفعل إمكانية الرد السلبي (p. 5). نحن ندرك العالَم أيضًا على أنه يتيح إمكانيات لأفعالنا، وهذا يتضمن تصور حالات للأمور محتملة غير موجودة بالفعل («العدميات nothing-nesses» بتعبير سارتر المنفّر)، ولكننا قد نقرر جعلها متحققة. تنطوي الرغبة والقصد على الإقرار **بالافتقار** إلى شيء ما (p. 87, 433ff.). وهكذا، فإن الكائنات الواعية، التي يمكنها التفكير والتعبير عما هو الواقع، تتصور أيضًا ما ليس هو الواقع.

يُفرِط سارتر في التلاعب اللفظي بمفهوم العدم في عبارات متناقضة مثل «الوجود الموضوعي لغير موجود» (p. 5)، الذي يُفترض أنه يعني أن بعض العبارات السلبية صحيحة، وفي الأقوال المجازية المظلمة مثل «العدم ملفوف في قلب الوجود مثل الدودة» (p. 21)، وهو ما يعني على الأرجح أنه يمكننا التفكير في ما هو غير صحيح. إن «العدم» يُحدث ارتباطًا مفاهيميًا بين الوعي والحرية؛ لأن القدرة على تصور ما ليس هو الواقع تعني حرية تخيل الاحتمالات الأخرى (pp. 24–25) ومحاولة تحقيقها. وطالما كان المرء واعيًا فإن بإمكانه أن يتصور شيئًا ما بخلاف ما هو عليه، وقد يرغب المرء في أن يكون هذا الشيء على هذا الواقع المتخيَّل. وبالتالي، فإن قدرتنا العقلية على السلب تتضمن حرية العقل (لتخيل الاحتمالات الجديدة)، وحرية الفعل (لمحاولة تحقيقها)؛ لذلك فإن كون المرء واعيًا هو أن يواجه باستمرار خيارات حول ما يجب التفكير فيه وما يجب القيام به، ولا يمكننا أن نصبح مثل الإله «في الذات للذات».

وبناءً على ما سبق فإن سارتر يعارض ادعائين من الادعاءات الفرويدية الأساسية؛ إذ إن وجهة نظره تتعارض تعارضًا قطعيًا مع

الحتمية النفسية الكاملة (p. 458ff.). كما أنه يرفض افتراض الحالات العقلية اللاواعية، على أساس أن الوعي شفاف لنفسه بالضرورة، على نحو ما قبل تأملي (p. 49ff.). لكن النقطة الأخيرة تبدو كأنها مجرد تقنين لفظي، فبالطبع لا يمكن للوعي أن يكون لاواعي، لكن سارتر لم يُظهر أنه من غير المشروع الحديث عن الحالات اللاواعية التي تكون عقلية بمعنى أوسع ما.

إن كل جانب من جوانب حياتنا العقلية، وفقًا لسارتر، يتم اختياره بمعنى ما ويكون المرء في النهاية مسؤولًا عنه. يُعتقد عادة أن العواطف خارجة عن سيطرة إرادتنا، لكن سارتر يؤكد على نحو بطولي أنه إذا كنتُ حزينًا فذلك فقط لأنني اخترتُ أن أجعل نفسي حزينًا (p. 61). ووجهة نظر سارتر، المشروحة بالكامل في عمله «مخطط لنظرية في العواطف»، هو أن العواطف ليست مجرد حالات مزاجية «تأتينا»، وإنما طرق نفهم بها العالم. إنها «قصدية» بمعنى أنها تحتوي عادة على أشياء، مثلًا يكون الشخص خائفًا من حدث محتمل أو غاضبًا من شخص بشأن شيء ما. لكن ما يميز العواطف عن طرق إدراك الأشياء الأخرى، وفقًا لسارتر، أنها تنطوي على محاولة غير عقلانيية لتغيير العالم بالسحر. فعندما لا يتمكن المرء من الوصول إلى عنقود جذاب من العنب يمكن أن يصرف نظره عنه باعتباره «أخضر بشدة»، وينسب إليه هذه الصفة على الرغم من أن المرء يعرف أن نضج العنقود لا يعتمد على قابلية الوصول إليه. نحن مسؤولون عن عواطفنا؛ لأنها طرق اخترنا من خلالها التفاعل مع العالم (p. 445).

يحمل ما سبق قدرًا من الصحة؛ حيث إن العواطف تفترض مسبقًا كلًا من الاعتقادات والأحكام القيمية، فمثلًا: ينطوي الغضب من

شخص ما على الاعتقاد بأنه ارتكب خطأ ما. وإذا توقف المرء عن اعتقاد ذلك أو علم أنه فعل ذلك عن قصد، أو إذا توقف المرء عن الحكم عليه بأنه ارتكب هذا الخطأ، فإن غضبه يختفي (حاول الفلاسفة الرواقيون القدماء علاجنا من العواطف بإخبارنا أن نتوقف عن الاهتمام بأي شيء آخر غير أن نكون فاضلين، وافترضوا أن هذه العواطف تحت سيطرتنا تمامًا). لكن الكثير مما نهتم به - سواء صحتنا أو عدم تألمنا أو أن نكون جذابين للآخرين أو رفاهية أطفالنا - لا يبدو أنه مسألة اختيار بقدر ما هو أمر بيولوجي. وفيما يتعلق بالعاطفة وما نهتم به، والحالات المزاجية مثل: الاكتئاب أو الهوس التي قد تكون لها أسباب فسيولوجية عصبية، يبدو أن سارتر يبالغ في تقدير حجته.

لقد حمّلنا سارتر بنفس القدر مسؤولية السمات طويلة الأمد لشخصيتنا أو طبعنا. فقد رأى أنه لا يمكن للمرء أن يصرح فقط بـ «أنا خجول» (أو عاشق عظيم، أو غير قادر على القيام بأي شيء حتى فهم الرياضيات البسيطة) كما لو كانت هذه حقيقة ثابته عن نفسه مثل «أنا أنثى، أو أسود، أو طولي خمسة أقدام»؛ لأن الأوصاف السابقة تعتمد على الطريقة التي نتصرف بها في مواقف معينة، ونحن دائمًا أحرار في التصرف بشكل مختلف، أو على الأقل **محاولة** القيام بذلك. إن قول المرء «أنا قبيح» (أو جذاب، أو مثابر، أو أُحبَط بسهولة) لا يعني تأكيده حقيقة محددة موجودة بالفعل، وإنما هو توقع لكيفية تصرفه وكيف سيكون رد فعل الآخرين في المستقبل، ولدى المرء خيارات في هذا (p. 459). ومع ذلك، هناك سبب للتساؤل عن مدى صحة ذلك، في ضوء الأدلة على التأثيرات الجينية على الشخصية والنشاط الجنسي.

يحاول سارتر توسيع حريتنا ومسؤوليتنا لتشمل كل ما نفكر فيه

ونشعر به ونفعله. ويقترح أن هناك مواقف معينة تتجلى فيها هذه الحرية الجذرية بوضوح لنا. ففي لحظات الإغراء أو التردد (مثلًا: عندما يجد الشخص الذي عقد العزم عن لعب القمار طاولة القمار مرة أخرى)، يدرك المرء، على نحو مؤلم، أنه لا يوجد دافع أو قرار سابق، مهما كان قويًا، يحتم ما سيقوم المرء في اللحظة التالية (p. 33). إن كل لحظة تتطلب خيارًا جديدًا أو متجددًا. ويستخدم سارتر، متبعًا دفاع كانط العملي عن الإرادة الحرة، المصطلح العاطفي **القلق** anguish لوصف هذا الوعي من المرء بحريته (pp. 29, 464). إن القلق ليس خوفًا من شيء خارجي، بل هو إدراك غير مريح لعدم قدرة المرء على التنبؤ بسلوكه. فالجندي يخشى الإصابة أو الألم أو الموت، لكنه يشعر بالقلق عندما يتساءل عما إذا كان سيتمكن من «الصمود» بشجاعة في المعركة القادمة. والشخص الذي يمشي على قمة منحدر يخشى السقوط، لكنه يشعر بالقلق في إدراكه أنه لا يوجد ما يمنعه من القفز (pp. 29–32). إن القلق هو أمر غير عادي نسبيًا؛ لأنه «الإدراك التأملي للحرية في حد ذاتها» (p. 39).

التشخيص، القلق والنية السيئة والصراع مع الآخرين

إن القلق، الوعي بالحرية، مؤلم عقليًا، ونحاول تجنبه (pp. 40, 556). ويعتقد سارتر أننا جميعًا نرغب في تحقيق حالة لا توجد فيها خيارات متروكة مفتوحة أمامنا بحيث «نتوافق مع أنفسنا» مثل: الجمادات، ولن نكون عرضة للقلق. لكن هذا وهم؛ لأن الكائنات الواعية مثلنا هي بالضرورة حرة وبلا مبررات خارجية لاختيارها. هذا هو التشخيص الميتافيزيقي لسارتر للحالة البشرية، ومن هنا جاءت

أوصافه القاتمة لحياتنا على أنها «وعي تعيس بعدم إمكانية تخطي حالته التعيسة» (p. 90) وأنها «شغف عديم الفائدة» (p. 615).

المفهوم الأساسي في تشخيص سارتر هو النية السيئة bad faith (mauvaise foi، وأحيانًا يُترجَم بـ «خداع الذات»). والنية السيئة هي محاولة للهروب من الألم بمحاولة تمثيل المرء مواقفه وأفعاله على النحو الذي تحدده حالته أو شخصيته أو علاقته بالآخرين أو وظيفته أو دوره الاجتماعي، بمعنى: أي شيء آخر عن خيارات المرء الخاصة. يعتقد سارتر أن النية السيئة هي النمط المميز لمعظم حياة البشر (p. 556، ويقدم مثالين مشهورين عن النية السيئة، كليهما مَشاهد من المقاهي الباريسية التي كانت أماكنه المفضلة (pp. 55–60)؛ إذ يصور فتاة تجلس مع رجل لديها كل أسباب الشك في أنه سيغويها، لكن عندما يمسك يدها تحاول تجنب قرار قبولها أو رفضها له، بالتظاهر بأنها لم تلاحظ، وتواصل حوارهم الفكري في حين تترك يدها في يده وكأنها لم تكن على دراية بما يجري. وفقًا لتفسير سارتر فإن هذه المرأة سيئة النية؛ لأنها تتظاهر – ليس فقط لرفيقها، وإنما لنفسها أيضًا – بأنها شيء مختلف عن جسدها، وأن يدها مفعول سلبي، مجرد شيء، أما هي فشخص واعي متجسد يعرف تمامًا ما يجري ومسؤول عن أفعاله.

المثال الثاني هو عن النادل الذي يقوم بعمله بحماسة زائدة قليلًا، وحركاته بالصواني والأكواب مبهجة ومثيرة للغاية: إنه «يؤدي دور» النادل. وإذا كان هنا نية سيئة (ولا يلزم أن تكون موجودة)، فستكمن في مماهاته بين نفسه وهذا الدور، معتقدًا أن يحدد كل تصرفاته وموقفه، في حين أن الحقيقة هي أنه اختار تولي العمل، وله حرية تركه في أي وقت حتى لو كان معرضًا للبطالة. إنه ليس نادلًا بالضرورة؛ لأنه

لا يوجد أحد بالضرورة أي شيء. وكما يقول سارتر: «لا يمكن للنادل أن يكون نادلًا مباشرة، بالمعنى التي تكون به المحبرة هي محبرة»؛ إذ إن «من الضروري أن نجعل أنفسنا كما نحن» (p. 59). إن أفعال الموظف لا تُحدَّد حرفيًا بسياسة الشركة؛ لأنه يمكنه دائمًا أن يقرر أن يعترض أو يستقيل. حتى الجندي يمكنه رفض القتال على حساب المحاكمة العسكرية أو الإعدام. إن أي شيء نقوم به وأي ندور نقوم به وأي قيمة نحترمها يتواصل بقرارنا المعاد تشكيله باستمرار (pp. 38, 627).

يرفض سارتر أي تفسير للنية السيئة بالحالات العقلية اللاواعية (pp. 50–54). قد يحاول فرويد تحليل أمثلة المقاهي كحالات قمع؛ إذ يمكن للفتاة أن تقمع الوعي بأن رفيقها قد مهّد للجنس. لكن سارتر يشير إلى تناقض ظاهر في فكرة القمع ذاتها. فنحن ننسب فعل أو عملية القمع إلى عنصر ما داخل العقل (يسميه سارتر «الرقيب»)، ومع ذلك يجب أن يكون هذا الرقيب قادرًا على التمييز بين ما يجب قمعه وما يجب الاحتفاظ به في الوعي؛ لذلك يجب أن يكون على دراية بالفكرة المقموعة حتى نصبح غير مدركين لها. ويخلص إلى أن الرقيب نفسه يجب أن يكون في حالة نية سيئة، وأننا لا نستطيع أن نفسر كيف يمكن أن تكون النية السيئة ممكنة بأن نجعل لها موقعًا في جزء واحد من العقل وليس الشخص ككل (pp. 52–53).

يواصل سارتر القول إن «النية الحسنة» (أو الإخلاص) تمثل أيضًا مشكلة مفاهيمية؛ لأنه بمجرد أن يصف المرء دوره أو شخصيته بطريقة ما («أنا نادل»، أنا خجول»، «أنا مثلي الجنس»)، يتم التمييز بين الذات الواصفة والذات الموصوفة. ويبدو أن نموذج الإخلاص الكامل

محكوم عليه بالفشل (p. 62)؛ لأننا لا نستطيع أبدًا أن نكون مجرد أشياء يمكن ملاحظتها ووصفها مثل الأشياء الواقعية الخارجية. ويقدم سارتر مثالًا لشخص لديه سجل واضح مليء بالنشاط الجنسي المثلي لكنه يقاوم وصف نفسه بأنه مثلي الجنس (p. 63)، فهو في حالة نية سيئة؛ لأنه يرفض الاعتراف بميوله ويحاول تقديم تفسير آخر لنشاطه الجنسي. يطلب منه صديقه الصريح («بطل الإخلاص») أن يعترف بأنه مثلي الجنس بالفعل، لكن من وجهة نظر سارتر لا يوجد شخص مثلي الجنس بالطريقة التي تكون بها الطاولة مصنوعة من الخشب أو التي يكون بها الشخص ذو شعر أحمر. إذا اعترف الشخص المثلي الجنس بأنه مثلي الجنس وأشار ضمنًا إلى أنه **لا يستطيع** التوقف عن نشاطه الجنسي المثلي، فسيكون أيضًا في حالة نية سيئة، وكذلك أي «بطل للإخلاص» يطلب هذا الاعتراف (p. 63). لكننا قد نرغب هنا في التمييز بين التوجه الجنسي – الذي قد يكون مسألة وراثة لا اختيار فيها (على الرغم من أن هذه النقطة مثيرة للجدل) – والنشاط الجنسي، الذي يصعب إنكار أن لدينا درجة معينة من التحكم فيه.

يتطرق سارتر هنا إلى الصعوبات العميقة المتعلقة بمعرفة الذات التي واجهت كل الفلسفات الجادة. لكن تقريره يمثل تهديدًا يكمن في جعل هذه الأمور محيرة بلا داع؛ لأنه يُظهر ولعًا مفرطًا بالصيغة المتناقضة القائلة إن «الواقع البشري لا بد أن يكون على ما لا يكون، وليس أن يكون على ما يكون»، التي تتكرر كثيرًا في كتاب «الوجود والعَدم» (على سبيل المثال pp. xli, 67, 90). لكنها متناقضة ذاتيًا؛ لذلك لا يمكننا تصديقها حرفيًا. فما الذي قصده سارتر؟ (هل استمتع بمضايقة قراءه الفلسفيين؟)، ومع ذلك يترك لنا سارتر بعض التلميحات

لكيفية حل التناقض؛ إذ يمكننا اعتبار هذه العبارة اختصارًا مضللًا لـ «الناس ليسوا **بالضرورة** ما هم عليه، ولكن يجب أن يكونوا **قادرين** على أن يصبحوا ما لم يكونوا عليه بعد»، وهي إعادة صياغة لما يقوله في الصفحة ٥٨. على أي حال النقطة الجوهرية هي أننا دائمًا أحرار في محاولة أن نكون مختلفين عما نحن عليه.

في الجزء الثالث من «الوجود والعدم» بعنوان «الوجود للآخرين»، يقدم سارتر تحليله الفلسفي للعلاقات الشخصية، ويصل إلى بعض الاستنتاجات المتشائمة الأخرى. لقد أوضح إلى حد ما المشكلة الفلسفة المتعلقة بالعقول الأخرى بالقول إنه في الخبرة العامة غالبًا ما يكون لدينا وعي مباشر غير استنتاجي بالحالات العقلية للآخرين. فعندما يرى المرء وجهًا بشريًا (أو حتى وجهًا حيوانيًا) بعينين مفتوحتين ينظران إليه فإنه يعرف مباشرة أنه مُشاهَد، ويعرف هذا معرفة لا تقل يقينًا عن معرفته بأي حقائق مادية في العالم. ويشدد سارتر على القوة الخاصة التي تتمتع بها «نظرة» شخص آخر وتُمارَس علينا؛ فإذا كنا منغمسين في القيام بشيء ما مرفوض عادة مثل التجسس من ثقب المفتاح أو العبث بالأنف وسمعنا (أو اعتقدنا أننا نسمع) وقع أقدام تتجه إلينا فإننا نشعر فجأة **بالخجل**، واعين بأن شخصًا آخر من المرجح أن ينتقد أفعالنا. بالمقابل، عندما نشاهَد خلال قيامنا بشيء مثير للإعجاب، مثل الفوز في سباق، فإننا نشعر **بالفخر**. إن العديد من عواطفنا تنطوي على وجود أشخاص آخرين وردود أفعالهم تجاه الذات.

يواصل سارتر بأن يناقش الأطروحة الأكثر إثارة للجدل القائلة إن العلاقة بين أي كائنين واعيين تنطوي بالضرورة على صراع. من

المفترض أن شخصًا آخر يمثل تهديدًا لحرية المرء بوجوده الواعي؛ حيث إن إدراك هذا الشخص «يموضع objectifies» المرء كشيء في العالم. ووفقًا لسارتر، لدى المرء استراتيجيتان فقط لدرء هذا التهديد المزعوم؛ فيمكن للمرء أن يحاول معاملة الشخص الآخر على أنه مجرد شيء بلا حرية، أو يمكنه محاولة «امتلاك» حريته واستخدامها لأغراضه (p. 363). ويقدم سارتر نسخة مقنعة من مناقشة هيجل الشهيرة لعلاقة السيد والعبد، ومن المفارقات أن فيها يكتسب العبد مزيدًا من القوة النفسية؛ لأنّ السيد يحتاج إلى العبد ليعترف به كسيد. يطبق سارتر هذا التحليل على بعض أشكال الرغبة الجنسية، وخاصة السادية والماسوشية (p. 364ff.). ويوضح أن العلاقات الجنسية تثير قضايا فلسفية حول الطبيعة البشرية، لكنه يستمر في الزعم أن الاحترام الحقيقي لحرية الآخرين، في الصداقة أو الحب الشهواني، هو نموذج مستحيل (p. 394ff.). وفي هذه المرحلة تبدو النظرة قاتمة.

لكن ألا يوجد تناقض بين إصرار سارتر على حريتنا وتحليله للوضع الإنساني كما هو محدَّد بهذه الطرق؟ يصرح سارتر بأننا جميعًا نطمح لملء «العدم» الذي هو «ماهية» وجودنا ككائنات واعية، ونطمح إلى أن نصبح مثل الإله، وأساس كياننا، أي: «في الذات للذات» (pp. 90, 566, 615). وكما رأينا للتو، هو يزعم أن أي علاقة شخصية تنطوي دائمًا على صراع، ومحاولة إنكار أو امتلاك حرية الآخر (pp. 363, 394, 429). وبهاتين الطريقتين هو يمثل الحياة البشرية على أنها سعيَ دائم نحو المستحيل منطقيًا. لكن هل يجب أن يكون الأمر كذلك؟ ألا يمكننا الاعتراف باستحالة التحول إلى أشياء، واختيار عدم معاملة الآخرين كأشياء؟ ألسنا أحرارًا في هذا الصدد أيضًا؟

الوصفة العلاجية: الاختيار التأملي

في ضوء رفض سارتر للقيم الموضوعية (في فلسفته المبكرة)، يجب أن تكون وصفته فارغة نوعًا ما؛ إذ لا يوجد مشروع معين أو طريقة حياة يمكنه التوصية به. لكن سارتر يدين النية السيئة، أي: محاولة اعتبار المرء نفسه غير حر. إن النية السيئة قد تكون هي الموقف المعتاد لمعظم الناس، لكن سارتر يشير إلى أنه من الممكن على نحو تأملي تأكيد المرء لحريته. يبدو أن كل ما يمكن لسارتر الثناء عليه هو اتخاذ خياراتنا الفردية بوعي ذاتي كامل، والدراية «القلقة» بأن لا شيء يحتم هذه الخيارات. يجب أن نتحمل مسؤوليتنا عن كل شيء يتعلق بنا، ليس فقط أفعالنا، ولكن مواقفنا وعواطفنا وشخصياتنا. إن روح **الجدية**، أي: الوهم القائل إن القيم موضوعية في العالم، وليست مجعولة بالاختيار البشري – الذي يميل سارتر إلى أن ينسبه على نحو خاص إلى «البرجوازيين» المستريحين إلى وضعهم في الحياة – يجب نبذها على نحو حاسم (pp. 580, 626).

يوضح سارتر في كتابه «الوجودية والإنسانية» استحالة وصف حالة شاب فرنسي في وقت الاحتلال النازي واجه اختيار الانضمام إلى القوات الفرنسية الحرة في إنجلترا، أو البقاء في منزله ليكون مع والدته التي عاشت من أجله فقط. إن المسار الأول يتجه إلى دولته، لكنه لكن يحدث فرقًا معتبرًا في المجهود الحربي. وسيكون للمسار الأخير تأثير عملي فوري؛ لأنه يتجه إلى شخص واحد فقط. ويقترح سارتر أنه لا توجد عقيدة أخلاقية يمكنها أن تفصل بين هذه الادعاءات غير القابلة للقياس. ولا يمكن لقوة الشعور أن تحسم الأمر؛ لأنه لا يوجد مقياس لهذا الشعور إلا فيما يتعلق بما يفعله الشخص في الواقع،

وهـو بالضبـط مـا عليـه أن يقرره. كما أن استشـارة مستشـار أو سـلطة أخلاقيـة مفترضـة وأخـذ النصيحة مـا هما إلا نـوع آخر مـن الاختيار؛ لذلك عندما استشـار هذا الشـاب سـارتر لم يسـتطع إلا أن يقول «أنت حر؛ لذلك اختر».

يجب الإقرار بأنه لا يوجد نظام للقيم الأخلاقية الموضوعية (سواء كان أفلاطونيًـا أو أرسـطيًا أو مسـيحيًا أو كانطيًا) يمكـن أن يقدم إجابة محـددة لا لبـس فيها لكل معضلة بشـرية فردية فـي موقف معقد. وفي بعض الأحيان قد يكون هناك أكثر من مسـار عمل مسموح به أخلاقيًا، لكن هذا لا يعني بالتأكيد أن أي شيء مسموح به، أو أنه لا يوجد إجابة صحيحة لأي سؤال أخلاقي، وهو ما يبدو أنه ما يشير إليه سارتر.

إن سـارتر يُلـزم نفسـه بالقيـم الجوهريـة للاختيـار الواعـي ذاتيًـا، الاختيـار «الأصيـل»، ووصفـه لحـالات النية السـيئة ليـس محايدًا من الناحية الأخلاقية، ولكنه يدين ضمنيًا أي رفض للتسـليم بحقيقة حرية الفـرد وخياراتـه. وبالتالي يقدم سـارتر منظـورًا آخر للفضيلـة القديمة المتمثلـة فـي معرفة الذات، التي وضعها بين أيدينا سـقراط واسـبينوزا وفرويـد وآخرون كثيرون. وعلى الرغم من كل غموض هذا المنظور، إلا أن هنـاك شـيئًا مهمًـا علينـا أن نتعلمـه مـن تحليل سـارتر لكيف أن مفهوم الوعي نفسه يتضمن الحرية. إن وجهة نظره ليس إساءة استخدام للغة؛ لأننا عادة نوبخ بعضها البعض ليس فقط على أفعالنا، وإنما أيضًا على مواقفنا وردود أفعالنا وعواطفنا؛ فنقول: «كيف يمكنك أن تشـعر بهـذا وأنـت تعرف س؟»، «أنا لا أحب موقفك من ص»، «هل لا بد أن تكون أنانيًا جدًا؟» إن هذا اللوم (والتدخلات العلاجية النفسـية الأكثر حياديـة) ليـس بـلا تأثير؛ لأن توعية شـخص مـا بأنه يشـعر أو يتصرف

بطريقة معينة يمكن أن يحدث فرقًا. وكلما زاد وعي المرء بغضبه أو كبره أو تمحوره على حول ذاته زادت قدرته على التغيير.

ومع ذلك، يختلف فهم سارتر لطبيعة وإمكانية معرفة الذات عن فهم فرويد؛ إذ إنه يرفض فكرة الأسباب اللاواعية للأحداث العقلية، فبالنسبة له من المفترض أن يكون كل شيء متاحًا بالفعل للوعي، إذا استخدمنا قوتنا التأملية (p. 571). ولكن بالنظر إلى مقدار ما اكتُشف منذ ذلك الحين حول عمل الدماغ، فإن هذا مجرد تصريح وليس حجة. فمنذ فرويد هناك حجة تجريبية قوية (أيدها كثير من علم النفس الحديث) لوجود عمليات لاواعية ليست في متناول الاستبطان، وتستحق أن تسمى عقلية في ضوء تأثيرها على السلوك.

ما يسميه سارتر **التحليل النفسي الوجودي** هو برنامج تفسيري وتأويلي hermeneutic، وليس برنامجًا علميًا (قارن هذا مع مناقشة فرويد في نهاية الفصل العاشر). علينا أن لا نبحث عن **أسباب** سلوك الشخص وإنما عن **معناه**، أي: عن **العلل** المتضمنة في اعتقادات الشخص ورغباته («الطابع المدرَك بالعقل» عند كانط، انظر الفصل الثامن). وبالنسبة لسارتر، تعتمد الرغبات على الأحكام القيمية أكثر من اعتمادها على الدوافع أو الغرائز البيولوجية (pp. 568–75) (شدد بعض الأطباء النفسيين على هذه المنهجية في السعي لفهم كيف يرى المرضى عالمهم، بدلًا من – أو بجانب – البحث عن الدوافع اللاواعية أو حالات الدماغ التي وراء سلوكهم).

يجادل سارتر بأنه نظرًا لأن الشخص يجب أن يكون وحدة، وليس مجرد مجموعة من الرغبات أو العادات التي لا علاقة بينها، فإنه يجب أن يكون لكل شخص «خيار أساسي»، ما يسميه **المشروع الأصيل**،

الـذي يعطي المعنى أو الغرض المطلـق لكل جانب من جوانب حياته (pp. 561–65). والسير التي كتبها سارتر عن شارل لودلير وجان جينيه وفلوبير هي تمارين في التحليل النفسي الوجودي، وتُطبَّق على الحياة بأكملها. لكن ليس من الواضح أنه يجب أن يكون هناك خيار أساسـي واحد لكل شخص، وسارتر نفسه أحيانًا يسمح للناس بإجراء «تحويل conversion» مفاجئ لمشروعهم الأصلي (pp. 475–76). وهل يلزم أن يكون هناك مشروع واحد فقط في كل مرحلة من مراحل الحياة؟ ألا يمكن أن يكون لدى شـخص ما عدة مشـاريع غير مشتقة من أي عرف عـام (علـى سـبيل المثـال: الأسـرة أو المهنـة أو الرياضـة أو الفـن أو السياسـة)؟ أليس بعض الناس مفككيـن جذريًا، حتى أنهم عالقون في صراع داخلي؟

إذا لـم يكن بالإمـكان إبداء علل للخيارات الأساسـية، فربما تبدو غيـر مبرَّرة واعتباطية. وفقًا لمقدمات سـارتر، فإنـه يجب أن يمدح، أو علـى الأقـل لا يدين، الرجل الذي اختـار «على نحو أصيل» أن يكرس نفسه لإبادة اليهودة، ومهاجمة غير المسلمين، وخداع الناس للاستيلاء على أموالهم، وإساء معاملة الأطفال، أو لعب ألعاب الكمبيوتر، بشرط أن يتخـذ هـذه الاختيـارات بوعي تأملـي كامل. فهل يمكن لسـارتر أن يجـد في فلسـفته أي سـبب لانتقاد رجل نيتشـوي خارق يطـور حريته بإصرار وتفكير على حساب كائنات بشرية أخرى ليسوا خارقين بنفس القـدر؟ على العكس، فإذا كرس شـخص ما نفسـه لتربيـة الأطفال، أو مسـاَعدة المعاقين، أو العزف الموسـيقي، لكنه خدع نفسـه (من وجهة نظر سـارتر) فاعتقد أن هذه الأمور قيم موضوعية، فهل سـارتر سيدين هذا الشخص بأنه يعيش بنية سيئة؟

استخدم سارتر، في بعض الهوامش المثيرة للاهتمام في كتابه «الوجود والعدم»، لغة شبه دينية ليشير إلى أنه من الممكن «الهروب جذريًا من النية السيئة» في «استعادة ذاتية للوجود الذي كان منحرفًا سابقًا». وهو يسمي هذا «الأصالة» (في حاشية ص ٧٠)، ويتحدث عن «أخلاقيات النجاة والخلاص»، وعن «التحول الجذري» (p. 412). وفي وسط بعض أكثر تنظيراته غموضًا (حول الزمن في الجزء الثاني من «الوجود والعدم») يميز بين التأمل «التطهيري» أو التأمل النقي عن التأمل «غير النقي» أو «التبعي» (pp. 155, 159ff.). وينسب قوة أخلاقية خاصة إلى الأول، التي لا يمكن الحصول عليها إلا نتيجة «التنقية» أو التطهير. ومع ذلك، يقول إن هذه الأفكار لا يمكن تطويرها في عمل أنطولوجي، واختتم كتابه «الوجود والعدم» بوعد القراء بكتابة كتاب آخر عن المستوى الأخلاقي (p. 628). لكنه لم ينشر هذا العمل أبدًا؛ ربما لأن وجهات نظره قد بدأت تتغير.

الأصالة وحرية كل شخص

نُشر كتاب «يوميات الحرب War Diaries» و«مذكرات للأخلاق» لسارتر بعد وفاته؛ لذلك من الممكن أن نرى في أي اتجاه كان يتجه تفكيره الأخلاقي (هذه الملاحظات، غير مصرح بنشرها من قِبل سارتر نفسه، وتبلغ مئات الصفحات. ومن الواضح أن تدفق الكلمات كان مصاحبًا دائمًا لسارتر، فقد عنون سيرته الذاتية التي كتبها بقلمه بـ «الكلمات»!).

لقد أدرك سارتر، على نحو أوضح مما في كتابه «الوجود والعدم»، أن حرية الإنسان تقع ضمن الوقائعية، أي: الحقائق المتعلقة بالفرد

والموقف الذي يقيد الطرق التي يمكن للفرد بها التعبير عن حريته. ومن أنواع الوقائعية: ضعف الجسم البشري. على سبيل المثال: تكون حرية الفرد محدودة على نحو مهم إذا أصيب بمرض خطير مثل: السل. ومن أنواعها: وضع المرء المجتمع في مرحلة معينة من التاريخ، فالعبد أو العامل اليدوي أو العامل في خط تجميع أو مساعد المبيعات أو عامل النظافة أو «عامل في صناعة الجنس» لا يمتلك إلا بعض الخيارات المحدودة للغاية حول كيفية التصرف في موقفه، لكن سيكون من الخداع القاسي طمأنة هؤلاء الأشخاص بأنهم أحرار جوهريًا مثل أي إنسان، وذلك ببساطة بسبب طبيعة الوعي. وفقًا للمصطلحات الفلسفية التجريدية لكتاب «الوجود والعدم»، فإن هؤلاء الأشخاص ربما يكونون أحرارًا، لكنهم ليسوا أحرارًا من منظور واقعي ملموس. وهكذا يعترف سارتر بما هو بدهي، أي: بأن العوامل الاجتماعية والاقتصادية تحد من حرية الإنسان، حتى لو لم تحتم كل خيار (قارن هذا بمناقشتنا لماركس في الفصل التاسع)؛ لذلك فسارتر يرفض الآن «الأخلاق المجردة» لصالح أخلاق تأخذ في الاعتبار العوامل البيولوجية والاقتصادية والاجتماعية وتعلق آمالها على التغيير الاجتماعي (وربما الثوري)، كما هو الحال في التحول النفسي الفردي.

يقول سارتر في «مذكرات الأخلاق» بعض الأمور المثيرة للاهتمام حول التأمل النقي والوجود البشري الأصيل الذي من المفترض أن يؤدِي إليه. إن التأمل النقي يمكّننا من التخلي عن مشروع أن نصبح كائنات شبه إلهية، الذي صوره سارتر سابقًا على أنه شغفنا الحتمي، ولكنه عديم الفائدة. ويمكننا قبول عرضية وجودنا، وبروح إبداعية وسخية يمكننا إعطاء معنى وهدف لحياتنا وبالتالي للعالَم:

«الإنسان الأصيل لا يغفل أبدًا عن الأهداف المطلقة للوضع البشري . . . من أجل إنقاذ العالم (في جعل وجوده موجودًا)، وجعل الحرية أساس العالَم، وتحمل مسؤولية الإبداع، وجعل أصل العالم مطلقًا من خلال الحرية التي تتمسك بنفسها» (Notebooks, p. 448).

يبدو الأمر وكأننا نتخلى عن مشروع أن نصبح الإله بمعنى ما عن طريق أن نصبح آلهة بمعنى آخر، وننظر إلى أنفسنا على أننا المصدر الوحيد لخلاص العالم، وهو تأكيد على الكبرياء البشري البطولي الذي ترفضه معظم الأديان.

يسمح سارتر الآن أنه في الوجود الأصيل يمكن للعلاقات مع الآخرين أن تتحول إلى الأفضل. فإدراك شخص ما لي، على الرغم من «الموضعة» بالمعنى الواضح الذي مفاده أنه يرى جسدي كشيء مادي معين، لا يمثل بالضرورة تهديدًا:

لا يختلف الحال إلا إذا رفض الآخر أن يرى الحرية التي في داخلي **أيضًا**، لكن إذا جعلني موجودًا ككائن حر بجانب كوني **موجودًا/ موضوعًا** . . . فإنه يثري العالم ويثريني؛ **إذ يعطي معنى لوجودي بالإضافة إلى** المعنى الذاتي الذي أمنحه لوجودي بنفسي (Note-books, p. 500، والتشديد من الأصل).

لذا فإن الفهم الودود لشخص آخر، ومساعدة الآخر في تحقيق أهدافه، أمر ممكن في النهاية. بل إن سارتر يتحدث عن «الحب الأصيل» الذي «يبتهج بوجود الآخر في العالم، دون الاستيلاء على

هـذا الوجـود» (Notebooks, p. 508)، الذي يذكرنا على نحو مفاجئ بالمحبة المسيحية.

وبالتالي تصبح حرية الفرد هي القيمة الأساسية لدى سارتر. يجب أن يُفهم هذا على أنه ليس مجرد الحقيقة الضرورية التي مفادها أن كل كائن واعٍ هو حر بالمعنى المجرد، وإنما الحكم القيمي بأن كل شخص لا بد أنَ يكون قادرًا على ممارسة حريته بطرق معينة، وبالتالي، يجب علـى المجتمعـات البشـرية أن تجعل هـذا الحكم واقعيًـا للجميع. إن الأصالة التي تحدث عنها سارتر، أي: المسؤولية التأملية عن الخيارات الحرة للفرد، تتضمن الآن احترام وتقدير حرية جميع الكائنين الواعين والعقلانيين.

قـدّم سـارتر مبكـرًا اقتراحًـا فـي هـذا الاتجـاه الكانطـي فـي عمله «الوجوديـة والإنسـانية» (ص٢٩)؛ حيـث قـال إنـه في الاختيـار الفرد لاختياراتـه لنفسـه فإنه يختـار لكل النـاس، وبالتالي يخلـق صورة عن النـاس كمـا يعتقـد الفـرد أنـه يجـب أن يكونوا. ويسـتخدم سـارتر في «مذكرات الأخلاق» تعبير «مدينة الغايات a city of ends» للتعبير عن هـذا الهـدف، الـذي يـراه الآن على أنه «مطلـق». ويحاكي هـذا التعبير نموذجيـن سـابقين: «مدينة الله» لأوغسـطين (التـي تختلف عن جميع المجتمعات الدنيوية)، و«مملكة النهايات» لكانط (القائلة إننا يجب أن نتعامـل مـع كل كائـن عقلانـي على أنـه غاية دائمًـا، وليس أبـدًا مجرد وسِيلة). ومع ذلك، يفسر سارتر الهدف بمصطلحات أكثر واقعية، فقد وصفـه بأنـه المجتمـع الاشـتراكي اللاطبقـي، مسـتحضرًا نفس نـوع النمـوذج الطوبـوي الذي تصور ماركس أنه يتمثل في حالة «الشـيوعية الحقيقية» لمجتمع مستقبلي يكون فيه كل البشر أحرارًا.

وبالتالي فإن الإسهاب الواسع في فلسفة سارتر يطرح تحديًا عمليًا أمامنا جميعًا:

أولًا: أن نصبح أكثر وعيًا بذاتنا حقًا ونستخدم حريتنا لتغيير أنفسنا للأفضل، وثانيًا: أن نعمل من أجل مجتمع عالمي يتساوى فيه كل الناس في فرصة ممارسة حريتهم.

للمزيد من القراءة

لمقدمات للوجودية باعثة على التفكير، انظر: William Barrett, Irrational Man: A Study in Existential Philosophy (New York: Anchor Books/Doubleday, 1962)، و: David E. Cooper, Existentialism: A Reconstruction (Oxford: Blackwell, 1990).

لكتابات مدخلية قصيرة رائعة للمفكرين الوجوديين المهمين، انظر: Patrick Gardiner, Kierkegaard (Oxford: Oxford University Press, 1988); Michael Tanner, Nietzsche (Oxford: Oxford University Press, 1994)، و: George Steiner, Heidegger (London: Fontana, 1978); Arthur C. Danto, Sartre (London: Fontana, 1975).

يمكن لمن يريد التعرف على هايدغر أن يبدأ بعمله «رسالة في النزعة الإنسانية Letter on Humanism» عام ١٩٤٧م، المترجمة في: Heidegger: Basic Writings, ed. David Farrell Krell (London: Routledge, revised and expanded edition 1993).

من يريد قراءة أعمال سارتر مباشرة يمكنه البدء بروايته الفلسفية «الغثيان»، ومحاضرته «الوجودية والإنسانية» Existentialism and Humanism (London: Methuen, 1948)، ثم كتبه القصيرة «تعالي الأنا موجود» Transcendence of the Ego (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1957) و«مخطط لنظرية العواطف» Sketch for a Theory of the Emotions (London: Methuen, 1962). وبدلًا من محاولة التوغل المجهد مباشرة في «الوجود والعدم» Being and Nothingness, trans. Hazel Barnes, (London: Routledge, 2002; Secaucus, NJ: Citadel Press, 2001)، لعل من المفيد البدء بالجزء الرابع منه، والفصل الثاني من الجزء الأول («النية السيئة Bad Faith»)، والصفحات الختامية («الآثار الأخلاقية Ethical Implications»)، ثم الجزء الثالث، الفصل الأول، القسم الثالث («النظرة The look»).

أما كتاب «سارتر ومشكلة الأخلاق» لفرانسيس جونسون Francis Jeanson, Sartre and the Problem of Morality (Bloomington: Indiana University Press, 1980, first published in French in 1947) فهو تفسير للفلسفة المبكرة التي أقرها سارتر نفسه.

ويقدّم توماس أندرسون Thomas C. Anderson في كتابه «نظرتان للأخلاق عند سارتر: من الأصالة إلى الإنسانية المتكاملة» Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity (Peru, IL: Open Court, 1993) تقريرًا عن «النظرة الأخلاقية الأولى» لسارتر من الفترة التي تلي «الوجود والعدم» مباشرة، و«نظرته الأخلاقية الثانية» خاصة كما وردت في محاضرة روما عام ١٩٦٤م

(ملخص أندرسون يجنبنا الخوض في مئات الصفحات من الملاحظات القصيرة «متباينة الوضوح والأهمية»).

يقدّم كتاب Gregory McCulloch, Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes (London: Routledge, 1994) تفسيرًا واضحًا لبعض العناصر الأساسية في أعمال سارتر، ويربطها بالفلسفة التحليلية في العقل ونظرية المعرفة.

أما كتاب Sebastian Gardner, Sartre's Being and Nothingness: A Reader's Guide (London: Continuum, 2009) فهو يساعد على فهم أعمق للنص الصعب «الوجود والعدم».

Leslie Stevenson, "Kant and Sartre on Self-Knowledge," in Comparing Kant and Sartre, ed. S. Baiasu (New York: Palgrave-Macmillan, 2015).

أسئلة للنقاش

١- ماذا يقصد سارتر بوصفه للحياة البشرية بأنها «عبثية»؟ وهل هو على حق؟

٢- هل يمكنك تفسير مفهوم سارتر عن «العدم» وتدافع عنه؟

٣- هل نختار عواطفنا؟

٤- هل مفهوم سارتر عن «النية السيئة» متماسك؟

٥- هل هناك أي معنى لفكرة أنه عندما نختار لأنفسنا فإننا نختار لكل أحد؟

الفصل الثاني عشر

النظريات الداروينية عن الطبيعة البشرية

قد يتساءل بعض القراء عما إذا كان إيلاء الكثير من الاهتمام للتقاليد الدينية والفلسفات والنظريات التأملية للقرون السابقة مستحقًا. فالآن قد أسس المنهج العلمي نفسه على أنه الطريقة الصحيحة لفهم كل شيء في العالم، بما في ذلك الكائنات الحية مثلنا، ومن ثم أن لا يجب أن ننظر في العلم بحثًا عن حقيقة الطبيعة البشرية؟

في الواقع هذا البرنامج ليس جديدًا، فقد ألهم العديد من المفكرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولاسيما هوبز وهيوم وفلسفات عصر التنوير الفرنسي. لكنه اكتسب زخمًا جديدًا منذ أن طرح داروين نظريته في التطور في منتصف القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الحين قَبِل معظم المتعلمين حقيقة مثبتة علمية مفادها أن البشر يشتركون في الأصل المشترك مع جميع الكائنات الأخرى التي على الأرض، لكن لا يزال بعض المؤمنين الدينيين يقاومونها (مسلمين ومسيحيين على حد سواء)(١). منذ عصر داروين كان هناك سلسلة معقدة من التطورات في النظرية البيولوجية، بجانب الجدل العام الأوسع حول تضمناتها. وفي هذا الفصل، الذي تمثل صفحاته ضعف صفحات أي فصل آخر تقريبًا، سنفحص ثلاث موجات رئيسية من التفكير التطوري حول

---

(١) سيأتي التعليق على هذه النقطة بعد قليل (المراجع).

الطبيعة البشرية، وفي القسم الرابع سنتناول القضايا الحية التي حول العلاقة بين العلم التطوري وقيمنا وآمالنا وطموحاتنا الدينية.

كان العديد من البيولوجيين وعلماء النفس وعلماء الاجتماع متعطشين للحديث عن شيء غامض ومثير للجدل مثل «الطبيعة البشرية»، ويميلون إلى التركيز على النهوض بمجالهم وصنع سمعتهم المهنية بالدراسات التقنية المتخصصة. ومع ذلك، كان عدد قليل منهم جرئيًا بما يكفي لتقديم نوع من التشخيص والوصفات العلاجية للمشكلات البشرية، أي: «نظرية» للطبيعة البشرية بالمعنى الواسع المستخدم في هذا الكتاب. لكن، كما سنرى، عندما يعرض علماء الطبيعة البشرية مخططاتهم العلمانية للتقدم أو الخلاص، فإن ادعاءاتهم تتضمن أحكامًا قيمية تتجاوز مجال خبرتهم العلمية، وتصبح مثيرة للجدل تمامًا مثل «النظريات» الأقدم التي نظرنا فيها في الفصول السابقة. وسوف نقدم، بجانب شرح المراحل المختلفة للتنظير التطوري، بعض النقد المفاهيمي والأخلاقي.

النظرية التطورية، المرحلة الأولى: داروين ومعاصروه

الخلفية الميتافيزيقية/ العلمية

قبل ظهور داروين على الساحة، بدأ العلماء يدركون أن العالم له تاريخ أطول بكثير مما كان يُعتقد سابقًا؛ إذ افترض معظم الناس في التقليدين اليهودي والمسيحي أن قصص الكتاب المقدس صحيحة حرفيًا، فمثلًا، كان يُعتقد على نطاق واسع أن الخلق قد حدث فقط منذ حوالي ستة آلاف عام (وتبعه الطوفان بفترة وجيزة). لكن في عام

١٧٥٥م، طرح كانط الشاب (الذي كان آنذاك رائدًا في العلم) فرضية «السديم»، القائلة إن النظام البشري «ظهر evolved» على مدى فترة زمنية أطول بكثير، من خلال التراكم [التشكل] التدريجي للكواكب من الغبار البدائي الذي يدور حول الشمس. وفي أوائل القرن التاسع عشر، بدأ الجيولوجيون يدركون كيف تكونت وتشكلت طبقات الصخور (التي كُشف عنها بوضوح عندما جرى حفر القنوات) من خلال عمليات معروفة جيدًا – الثوران والترسب وحركة الأرض والتعرية – تعمل على مدى فترات طويلة من الزمن الماضي. وقد طُرحت هذه النظرية «ذات الوتيرة الواحدة[1] uniformitarian» رسميًا في كتاب تشارلز ليل «مبادئ الجيولوجيا» (١٨٣٠ - ١٨٣٣م)، وقد أثرت بشدة على فكر داروين. في الواقع اكتسب داروين سمعته المبكرة كجيولوجي أكثر من كونه عالم أحياء.

إن أشهر استخدام لكلمة «تطور» كان بالطبع لوصف التكوين والتكيف في الأنواع البيولوجية. كانت فكرة تغير الأنواع على المدى الطويل موجودة بالفعل في عصر داروين؛ حيث أظهرت الاكتشافات المتزايدة للهياكل العظيمة المتحجرة أنه كان هناك كائنات مختلفة تمامًا عن تلك الموجودة الآن. ومن طرح فكرة أن أنواع الكائنات الموجودة على الأرض قد «تحولت transmuted» عن أسلافها من خلال سلسلة من التغيرات الصغيرة هو جد داروين، إيراسموس داروين، وعالما الأحياء الفرنسيان اللذان يحملان اسمين مثيرين

(١) فرضية أو نظرية الوتيرة الواحدة هي فرضية تقول إن القوانين الطبيعية الحالية في كل الكون هي نفسها القوانين الجارية في الماضي. وقد يبدو المبدأ واضحًا وبسيطًا، لكن من أوضحه هو تشارلز ليل في الكتاب الذي ذكره المؤلف أعلاه (المراجع).

جـورج لويس لوكلير دي بوفـون Georges-Louis Leclerc de Buf-fon، وجـان باتيسـت لامـارك Jean-Baptiste de Monet de La-marck.

داروين والانتخاب الطبيعي

إن الوصـول مـن الحقيقـة الشـاملة المتمثلـة فـي تحـول أو تطـور الأنـواع، كما يتضح مـن التعاقبات المتدرجة في السـجل الأحفوري، إلـى فهم كيفيـة عمل هذه العمليـات بالفعل يمثل خطـوة أخرى مهمة جـدًا. وتجسـدت المسـاهمة العظيمـة لتشـارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢م) فـي إدراك **الآليـة السـببية** للتغير التدريجـي التكيفي للأنواع، وهـي العملية التي أطلـق عليها **الانتخاب الطبيعـي**. لقد اقترح لامارك في عام ١٨٠٩م، كتكهن من التكهنات السابقة حول الوسائل التي ربما تغيـرت بهـا الأنـواع، أن الكائنـات يمكـن أن تنقـل إلـى نسـلها بعض السـمات الجسـدية التي طورتها خـلال حياتها. ووفقًـا لنظرية **توريث الخصائص المكتسبة** هذه، فإن الحيوانات آكلة العشب التي تمد رقبتها لتتغذى على أوراق الأشـجار الطويلة قد تنتج ذرية ذات أعناق أطول، وبالتالـي، على مر الأجيـال، ربما تكون الزرافات قد تطورت. لكن لم تكـن هناك آلية بيولوجية معروفـة لهذا الأمر، وبدا من غير المعقول أن كل تغيير في الأنواع يمكن تفسيره بهذه الطريقة.

أظهر داروين وهو طالب اهتمامًا شغوفًا بالبيولوجيا والجيولوجيا، متجاهلًا مناهج جامعته الطبية في إدنبرة، وفي اللاهوت في كامبريدج، لكنه تمكن من إقناع الباحثين في دراساته غير الرسمية. وفي سن الثانية والعشـرين، كان محظوظًا للغاية عندما عُرض عليه، بدعم أستاذي من

كامبريدج، منصب عالم الطبيعة على متن سفينة المسح البحرية البريطانية بيغل Beagle (على الرغم من أن عمله تطلب إقناع عمه لأبيه الذي كان معترضًا). وخلال هذه الرحلة الشهيرة، التي استغرقت ما يقرب من خمس سنوات (١٨٣١ - ١٨٣٦م)، أمضى داروين معظم الوقت حول أمريكا الجنوبية وفي مختلف الجزر التي كانت على طول الطريق. وانتهز الفرص لإجراء استكشافات داخلية واسعة لمناطق غير معروفة. وقد كان مفتونًا بالوفرة البيولوجية لغابات الأمازون المطيرة، وعثر على أحافير لحيوانات منقرضة شاسعة، وبقايا كائنات بحرية في أعالي جبال الأنديز، وشهد زلزالًا في تشيلي أدى إلى رفع مستوى الأرض. كان كل هذا دليلًا واضحًا على عمليات طويلة الأمد ومستمرة للتغير الجيولوجي والبيولوجي. وجمّع داروين تجميعات كبيرة من النباتات والحيوانات التي لم تكن معروفة للعلم، وأرسلها إلى لندن للدراسة العلمية. وكان متحيرًا بشكل خاص بشأن الطيور والحيوانات في جزر غالاباغوس في المحيط الهادئ، التي تشبه تلك الموجودة في أمريكا الجنوبية، ولكنها اختلفت في التفاصيل المثيرة للاهتمام من جزيرة إلى أخرى، حيث كانت الـمَواطن مختلفة بدقة. وهكذا أُنعم على داروين الشاب بفرصة فريدة لجمع كميات هائلة من الأدلة الجديدة. لكن على ماذا تدل هذه الأدلة الجديدة؟

بعد أن عاد داروين من هذه الرحلة الملحمية؛ استقر داروين على الزواج (من ابنة خالته، إيما ويدغوود Emma Wedgwood)، وتكوين أسرة فيكتورية كبيرة، والحياة كعالِم مستقل (مدعومًا بالثروة الرأسمالية لإيما). وسرعان ما خطرت له الفكرة الأساسية عن الانتخاب الطبيعي، وكتب مسودة أولية لنظريته عام ١٨٤٤م. لكنه لم ينشرها على مدار

الخمسة عشر عامًا التالية؛ لأنه كان مدركًا على نحو مؤلم مدى الجدل الذي سيحدث. كانت تتعارض فكرته مع القصة التوراتية عن خلق الله للحيوانات والبشر كما جاءت في سفر التكوين، إذا قُرئت حرفيًا، لكن ليس هذا ما كان داروين مهمومًا به، وإنما كان نافرًا من الانخراط في الجدل الديني أو إزعاج زوجته المتدينة. كان هناك بالفعل بعض الكتب التي كتبها هواة أثارت اهتمامًا عامًا شديدًا، لكنه أراد توثيق أفكاره بطريقة علمية مناسبة، وتوضيح حججه بصبر وتجميع كل الأدلة المتنوعة التي يمكن أن يجدها.

إن ما حرض داروين على نشر نظريته بعد ممانعة طويلة هو الظهور المفاجئ في عام ١٨٥٨م لورقة من ألفريد والاس، عالم الطبيعة الإنجليزي الشاب الذي كان يبحث في جزر الهند الشرقية، وطرح بشكل مستقل فكرة الانتخاب الطبيعي. لم يرغب داروين في أن يكون مسبوقًا، وكتب على عجل ثمار سنواته من البحث في كتابه الذي سيصنع عهدًا جديدًا، «أصل الأنواع»، الذي نُشر عام ١٨٥٩م. وقد نسب اجتماع الجمعية المكلية الفضل العلمي الأولي لوالاس أيضًا، لكن والاس لم يكن لديه ما يقرب من أدلة داروين، ولم يكن يباريه في الحجاج المفصل (لاحقًا تنازل والاس بقدر ما عن رؤاه البيولوجية عندما تحول إلى الروحانية spiritualism، وحاول استثناء العقل البشري من التطور).

إن جوهر الحجة الداروينية للانتخاب الطبيعي هو استنتاج منطقي أنيق من أربعة تعميمات تجريبية كبيرة. التعميمان الأولان هما:

١- هناك تنوع في سمات أفراد نوع معين.

٢- تميل سمات الوالدين إلى أن تنتقل إلى نسلهما.

ينشأ هذان الاتجاهان العامان من مجموعة متنوعة من النباتات والحيوانات، وقد جرى استخدامها لفترة طويلة في الاستخدام العملي جدًا في التربية الانتخابية لأنواع جديدة من النباتات وحيوانات المزرعة والكلاب والحمام. كان هذا أحد المصادر الرئيسية لدليل داروين، وهو يبرر حديثه عن «**الانتخاب الطبيعي**» كعملية تقوم، على غرار الانتخاب الذي من صنع الإنسان، بتعديل الأنواع، ولكن بدون قصد بالطبع. أما المقدمات الأخرى لحجته فهي:

٣- الأنواع قادرة بالطبيعة على معدل هندسي لزيادة السكان.

٤- عادة لا يمكن لموارد البيئة أن تدعم هذه الزيادة.

تكمن صحة (٣) في حقيقة أن أي زوج يمكن أن ينتج أكثر من ذريتين؛ ففي العديد من النباتات والأسماك يتم إنتاج آلاف البذور أو البيض. ويترتب على (٣) و(٤) أن نسبة صغيرة فقط من البذور والبيض والصغار تصل إلى مرحلة النضج. في الواقع هناك تنافس على البقاء والتكاثر بين أفراد نفس النوع، أكثر من التنافس بين الأنواع المختلفة. وهذا لا يعني بالضرورة المواجهة الجسدية، كما هو الحال عندما يتصارع الأفراد مع بعضهم البعض للحصول على الطعام أو يقاتل الذكور من أجل الأناث: وبمفهوم داروين «تتنافس» النباتات على الضوء والمغذيات، و«تتنافس» العديد من الكائنات لتجنب أن يراها أي مفترس.

يمكننا أن نستنتج من حتمية هذا التنافس ومن التنوع الذي في (١) أنه في أي مرحلة سيكون هناك بعض الأفراد من السكان سيكون لديهم

فـرص أفضل للبقاء لفترة كافية للتكاثر بسـبب اختلافاتهم الفطرية عن الآخريـن. ويمكـن وصف هؤلاء الأفـراد بأنهم **الأصلح** فـي بيئتهم أو «موطنهـم niche» البيئـي، الـذي يشـمل جميـع العوامـل ذات الصلـة بحياتهم. وفي ضوء (٢) فإن الذين يتمتعون بسـمات «أصلح» سـوف يميلون إلى نقلها إلى نسلهم، ولكن الذين لديهم سمات أقل صلاحية لن يتمكنوا من البقاء والتكاثر كما يجب.

وبالتالـي، علـى مـدى أجيـال عديدة، يمكـن أن تتغيـر الخصائص البيولوجيـة للسـكان تغيـرًا كبيرًا. وفي ضـوء الفتـرات الزمنية الماضية الهائلـة التـي أثبتتهـا الجيولوجيـا والتوزيـع والانفصـال الجغرافيـان للنباتـات والحيوانـات في مجموعة واسـعة من المواطـن البيئية حول العالم، يمكن أن تتطور أنواع مختلفة من أسـلاف مشـتركة. كل ما هو مطلـوب هـو الضغـط المسـتمر للانتخـاب الطبيعي الـذي يعمل على الاختلافات داخل السكان في بيئات مختلفة. ولا حاجة لافتراض أي وراثة لاماركية للخصائص المكتسـبة، على الرغم من أن داروين نفسه تراجـع إلـى حد ما عن هذه النقطة جزئيًا؛ لأنه لم يكن يعرف **الأسـاس الجيني** لأنماط الوراثة التي لُخِّصت في (١) و(٢).

أدرك داروين إلـى جانب الانتخاب الطبيعي – أو بالأحرى كحالة خاصـة منـه – العمليـة التـي أطلق عليهـا «الانتخـاب الجنسـي»، التي عالجهـا بإسـهاب فـي عملـه ثنائـي الشـق «نشـأة الإنسـان والانتخاب الجنسـي» عـام ١٨٧١م. يبدو أن قـرون الأيل الثقيلـة وذيل الطاووس المتقـنَ يشـكلان عقبات أمام الأعمال العادية فـي حياة هذين الكائنين مثـل التجـول بحثًا عن الطعـام والفرار من الحيوانات المفترسـة. ومن المؤكد أن الانتخاب الطبيعي سـيمنح ميزة للأيول ذات القرون الأكثر

عمليـة والطواويـس ذات الذيـل الأقل طـولًا وظهورًا. لكـن هذا يعني تجاهـل الأعمـال الجوهريـة بيولوجيًـا للتوالـد الجنسـي؛ إذ تسـتخدم الأيـول قرونها في «الشـبق» عندما تقاتل بعضهـا البعض للوصول إلى إناثهـا، في حين يعرض ذكـور الطواويس الذيول ذات الألوان الجميلة لجـذب إناثها المحتملة، الذين يمارسـون امتيازهم فـي اختيار الإناث الأكثـر إثارة للإعجاب؛ لذلك هناك منافسـة ليس فقط من أجل البقاء، وإنما للتكاثر. فالأفراد الذين لديهم سمات تؤدي إلى النجاح الجنسي هم أكثر عرضة لنقلها إلى الذرية، وهذا يفوق على الأرجح أي عيوب خارج موسم التزاوج.

كان كتـاب «أصـل الأنـواع» شـيئًا نادرًا، وهـو عمل علمـي مبتكر مكتـوب بأسـلوب مشـرق ومفهـوم لمعظـم القـراء المتعلميـن. وكان داروين قـادرًا على دعم حجته بعرضه المبدع للأدلـة الآتية من التربية الانتخابية والتاريخ الطبيعي لجميع أنحاء العالم وعلم الحفريات. كان الكتـاب مـن أكثـر الكتب مبيعًا فـور صـدوره، وتُرجم إلـى العديد من اللغـات. وقـد أثـار الجـدل علـى الفـور، ولا يـزال كذلـك فـي بعض الأوساط.

داروين والطبيعة البشرية

لـم يوضـح داروين في البداية، بحذره المميز، وجهة نظره القائلة إن البشر ينحدرون من أسلاف شبيهة بالقردة. وفي الكلمات الختامية من كتاب «أصل الأنواع» سـمح لنفسـه فقط بتصريـح متحفظ بالإنجليزية الكلاسيكية، وهو أن «الضوء سوف يُلقى على أصل الإنسان وتاريخه»، لكن بالنسبة لقرائه، كانت القطة – أو الإنسان القرد؟ – قد خرجت من

الحقيبة، وأصدر توماس هنري هكسلي Thomas H. Huxley، أشد مؤيدي داروين صراحة، كتابًا عن الأصول التطورية للبشر بعد أربع سنوات فقط. في عام ١٨٧١م نشر داروين أخيرًا أفكاره حول التطور البشري في كتابه «نشأة الإنسان» (الإحالات أدناه هي إلى النسخة الحديثة). وقد راجع داروين، بتدقيقه العلمي المعتاد، الأدلة التشريحية والطبية والجنينية والسلوكية لقرابتنا للحيوانات الأخرى، ولفت الانتباه إلى «بدائيات» توحي لنا بشيء ما مثل العلامة الصغيرة التي في آذاننا الخارجية الذي قال إنها نتيجة طي الأذن المدببة لأسلافنا القرديين البعيدين.

إن تطور جميع الأنواع – بما في ذلك البشر – من أشكال الحياة الأبسط معترف به الآن من قِبل البيولوجيين على أنه حقيقة وليس مجرد نظرية؛ إذ هناك الكثير من الأدلة التجريبية على أصلنا المشترك مع الحيوانات الأخرى. وجسم الإنسان له نفس هيكل الفقاريات الأخرى: أربعة أطراف وخمسة أصابع في كل طرف. وتشابهنا الوثيق مع القرود، وخاصة القردة العليا، في الرؤوس والأيدي واضح. ويمر الجنين البشري بمراحل نماء يشبه فيها أجنة الأشكال الأدنى للحياة. وتوجد في أجسامنا بقايا لتكوينات موروثة، على سبيل المثال: الذيل الأثري. وتشبه الكيمياء الحيوية لأجسامنا – الخلايا والبروتينات والدم والحمض النووي – جدًا تلك الموجودة في الكائنات الأخرى. وفي السنوات الأخيرة اكتُشفت عدة آلاف من البقايا الأحفورية لمجموعة متنوعة من نوع البشرانيات hominoid الوسيطة بين القردة والبشر. إن كوننا تطورنا من كائنات أكثر بدائية هو الآن حقيقة راسخة مثل أي شيء في العلم. لا شك أن بعض التفاصيل لا تزال بحاجة إلى

بحث (العلم لا يكتمل أبدًا). وبالاكتشافات المستمرة لمزيد من أحافير البشرانيات (ومنها: «الهوبيت Hobbit» الصغير على نحو بارز في جزيرة إندونيسية)، أثبتت مسارات التطور دون البشري أنها أعقد مما تخيله داروين أو خلفاؤه.

الداروينية الاجتماعية

قد يكون القراء المعاصرون حريصين على مناقشة الآثار الأخلاقية أو السياسية أو الدينية لنظرية التطور. لكن يجب علينا أولًا أن نسأل أنفسنا عما إذا كانت نظرية علمية ما يمكن أن يكون لها آثار على ما يجب أن نفعله وكيف يمكن ذلك. من المفترض أن العلم، بحكم التعريف، يكتشف حقائق العالم المادي، ويوصف بأنه «يتعامل مع الحقائق فقط». فكيف إذن يمكن لنظرية علمية أن تدل على شيء ما متعلق بالأحكام القيمية؟ وكما قال ديفيد هيوم، كيف يمكننا استنتاج «ما يجب» من «ما هو كائن»؟ الجواب بالتأكيد هو أنه لا يمكننا القيام بذلك إلا إذا قمنا بتضمين حكم قيمي واحد على الأقل في المقدمات، صراحة أو ضمنًا. على سبيل المثال، يخبرنا علم الطب بما «يجب» أن نفعله، من خلال إظهار العلاجات والسياسات التي نحتاج إلى استخدامها لعلاج الأمراض المختلفة والوقاية منها. ونحن نعتبر أن الحد من المعاناة البشرية ما أمكننا هو أمر حسن، وهذا هو الحكم القيمي المتعلق بالطب (لا نزاع عليه في هذه الحالة). وقد أتاح العلم أيضًا إمكانية استخدام أنواع جديدة من الأسلحة – الكيميائية والبيولوجية والنووية – لكنه لا يخبرنا ما إذا كان يجب أن تُستخدم أو متى تُستخدم. إن العلم والتكنولوجيا لا يغيران قيمنا الأساسية، وإنما

يمدوننا بوسائل جديدة لتعزيزها، لكن يمكنهما أيضًا طرح أسئلة قيمية جديدة (مثل: إمكانية مناولة الجينات manipulating genes) ليس باستطاعتهما الإجابة عليها.

وبالتالي فإن النظرية القائلة إن البشر كائنات متطورة لا تخبرنا في حد ذاتها كيف يجب أن نعيش. ومع ذلك، كان هناك ميل لتجاوز هذه النظرية العلمية البحتة، واقتراح أن التطور يخلق قيمنا بمعنى ما. في النهاية النقطة الأساسية للنظرية الداروينية هي أن الأفراد الأصلح بيولوجيًا هم الذين يبقون على قيد الحياة لفترة أطول، ويتركون النسل الأكبر، والأنواع الناجحة في بيئة معينة هي تلك التي تحيى على مدى أجيال عديدة، وربما تزيد أعدادها. قد يسأل شخص ما، أليس النجاح البيولوجي هو القيمة النهائية؟ بين البشر يبدو أن الأقوى والأذكى والأكثر جاذبية هو الأكثر نجاحًا، ومن ثم أليس هو الأكثر قيمة، ومن ثم محل إعجاب وتقليد أكبر؟ قد يقفز البعض إلى استنتاج مفاده أن الرسالة الأخلاقية للتطور الدارويني هي أن كل شخص يعيش لنفسه، وربما حتى يكون «الجشع جيدًا في النهاية. لكن إذا كان هناك أي أخلاقيات داروينية من هذا القبيل، فإنها تميز أولئك الذين لديهم أكبر العائلات، أو على نحو أدق، أولئك الذين يربون أكبر عدد من الأبناء للوصول إلى مرحلة النضج، وهو ليس دائمًا نفس كونك قويًا أو ذكيًا أو مثيرًا جنسيًا، على الرغم من أن هذه السمات تساعد بوضوح في مواقف معينة في الحياة.

يشير تعبير «البقاء للأصلح» المستخدم بكثرة وبعنف إلى أن أولئك الذين ينجون ويتكاثرون على نحو أفضل هم الأفضل بالمعنى الواسع. وكان هذا التعبير والآفاق المرتبطة به موجودًا قبل نشر داروين كتابه

«أصل الأنواع»، في كتابات الفيلسـوف الاجتماعي الفيكتوري المؤثر هربرت سبنسـر (١٨٢٠- ١٩٠٣م). ومثل داروين، تأثر سبنسـر بعمل تومـاس مالتوس Thomas Malthus «مقال عن مبدأ السـكان Essay on the Principle of Population» عـام ١٧٩٨م، الـذي جـادل بـأن السكان لديهم ميل طبيعي لتجاوز الموارد، ونتيجة لذلك يُتَخلّص من الأضعـف. والمعنـى المسـتنتج من هذا، وهـو معنى مشـكوك فيه، أن المساعدات الخيرية للجوعى لا طائل من ورائها (مبدأ اتبعته على نحو سيئ السـمعة الحكومة البريطانية أثناء مجاعة البطاطس الأيرلندية في أربعينيات القرن التاسع عشر). كان سبنسر فيلسوفًا للتقدم الاجتماعي، وقد ترسخت فكرته العامة في الفكر الأوروبي والأمريكي منذ التنوير. وعلـى خطـى هيجـل، طـور نظريـة مفصلـة حـول «تطـور» المجتمـع البشـري، ورأى أن المجتمع «المتحضر» الرأسـمالي في القرن التاسع عشر هو النتيجة الحتمية – **والأفضل!** – لكل التاريخ البشري السابق.

تناول عدد من المفكرين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هذا الموضوع بشـغف، ومنهم: إدوارد ليفينغستون يومانز E. L. Youmans، ووليام غراهام سـمنر W. G. Sumner في الولايات المتحدة. وبدا لهم أنه كان هناك استنتاج مباشر من حقيقة التطور البيولوجي عن طريق الانتخاب الطبيعي إلى الحاجة إلى منافسة شديدة داخل المجتمع البشـري. وفي هذا اعتقدوا أنهم وجدوا تبريرًا لرأسـمالية عدم التدخل laissez-faire غير المقيدة، بالتفاوت الشديد التي تحدثه بين الأغنياء والفقـراء. وكان هنـاك نقلـة سـهلة إلى المواقـف العنصريـة، حتى في محاولـة تبريـر الإبـادة التقريبيـة للسـكان الأصليـن فـي الأمريكتيـن وأستراليا باعتبارها انتصارًا محتومًا للشعوب التي يُفترض أنها متقدمة

على الأعراق البدائية. وعلى المستويين الفردي والاجتماعي، كانت القوة هي الصواب.

لكن من المؤكد أنه كان في ذلك تمرير مستتر لـ «ما يجب»، في محاولة استخلاص هذه النتائج الأخلاقية والسياسية الدرامية من نظرية التطور. فبكل تأكيد من المؤكد أن الذين هم الأصلح من حيث البقاء والتكاثر البيولوجيين ليسوا هم الأفضل بأي معنى آخر (قد لا يكونون متميزين أخلاقيًا أو فنيًا أو فكريًا أو روحيًا على الإطلاق). على العكس، فالأغنياء (أو الذين هم الأكثر إثارة للإعجاب في النواحي العليا) ليسوا بالضرورة الأكثر خصوبة في التكاثر. وكما سنرى، لم يؤيد داروين نفسه ما أُطلق عليه **الداروينية الاجتماعية**. لقد استقرت التسمية، لكن من الأدق من الناحية التاريخية تسميتها بـ «الاسبنسرية[1] الاجتماعية social Spencerism»؛ لأن الداروينية هي نظرة علمية بحتة حول أصل الأنواع، أما الاسبنسرية فكانت تفسيرًا تأمليًا محمّلًا بالقيمة للتاريخ، ووُضع في خلفية ميتافيزيقا التطور «الكوني».

كان ماركس منظّرًا اجتماعيًا معاصرًا يمثل الموقف المناقض من هذه السياسة. فبينما كان سبنسر يمجد أولئك الذين كانوا محظوظين بالرأسمالية، فإن ماركس اعتبرهم طبقة مستغلة ستُحرَم في الثورة الشيوعية القادمة. وكما رأينا في الفصل التاسع، كان لديه نظريته التخمينية الخاصة بالتطور التاريخي للمجتمعات البشرية عبر المراحل الاقتصادية، وأشاد أيضًا بالتطور الداوريني وفقًا لدعمه الخاص. إن حقيقة أن هذين المفكرين المتعارضين أمكنهم الاعتماد على نظرية

---

(١) نسبة إلى هربرت سبنسر (المراجع).

التطـور وربـط مشـاريعهما بها يجـب أن تنبهنا إلى الهـوة المنطقية بين النظريات العلمية والأيديولوجيات السياسية.

قيم داروين

قدّم داروين في كتابه «نشأة الإنسان»، بعد مراجعته للدليل المادي على سـلفنا المشترك مع القردة، بعض الاقتراحات المثيرة حول كيفية تطـور ملكاتنـا الفكريـة والأخلاقيـة مـن أسـلاف أكثـر بدائيـة. وأصر داروين، ضد الاعتراض الشـائع الذي مفاده أن لغتنا وذكاءنا وعواطفنا وأخلاقنا وديننا (الممتلكات البشرية)؛ تجعلنا مختلفين في النوع kind عـن القردة المتقدمة، على أنـه لا يوجد ما يحول من حيث المبدأ دون التطـور العقلـي والجسـدي التدريجـي علـى مـدى فتـرات طويلة من الزمن. وقد اكتسـب داروين معرفة موسـوعية بسلوك الحيوان (حسب زمنه)، ووجد النظائر البدائية والأسـلاف المحتملة لكثير من السـلوك البشري. وبإدراك منه، حدد طبيعتنا الاجتماعية ولغتنا على أنها ضرورية للعقلية البشرية.

كان داروين مدركًا أن العديد من أفكاره في عمله «نشـأة الإنسـان» كانـت تكهنـات، وليسـت حقائـق مثبتـة؛ حيـث تعامـل مـع الانتخاب الطبيعـي علـى أنه بحاجة إلى إثبات. وكان يقترح كيف يمكن أن يسـير التطـور البشـري، وليـس يُظهر المسـار الـذي يجب أن يسـلكه (بعض المنظّرين التطوريين لاحقين فعلوا نفس الشـيء، دون أن يكونوا دائمًا علـى دارية به). وجادل في موضوعـين بطرق شـكك فيها البيولوجيون لاحقًـا (علـى الرغم من إعادة فتحهمـا مؤخرًا). فقد اسـتند أحيانًا إلى توريث الخصائص المكتسـبة، وافترض للانتخاب الطبيعي زمنًا يعمل

فيه من خلال المنافسة بين **المجموعات** وكذلك بين الأفراد. على سبيل المثال، ربما يُتوقع أن القبيلة التي كان بعض أفرادها على استعداد للتضحية بحياتهم في الحرب أن تكون أفضل في البقاء من القبائل المحبة للسلام. لكن من غير الواضح كيف يمكن أن يعمل هذا «الانتخاب الجماعي»، فقد لا ينجو المحاربون العدوانيون من المعارك لنشر جيناتهم، في حين يُفترض أن «المتهرب من التجنيد» لديه فرصة أكبر لنشر جيناته؛ لذا أليس من المؤكد أن الانتخاب سيفضل هذا الأخير؟

فيما يتعلق بالأحكام القيمية في الجماليات أو الأخلاق أو الدين، قدّم داروين اقتراحات مختلفة حول كيفية تطور هذه الملكة لدينا. لكنه لم يتخذ النهج الاختزالي النمطي للداروينية الاجتماعية. فقد أدلى بثقة بأحكامه الخاصة حول الجمال والأخلاق، وكان يميل إلى عزو أصل إحساسنا بالجمال إلى الانتخاب الجنسي. ولاحَظ كيف اختلفت معايير الجمال بين المجتمعات، وقارن بين زخارف وموسيقى «الهمجيين» البشعة وبين الأذواق الراقية لـ «الأعراض المتحضرة».

وصف داروين في كتابه «نشأة الإنسان» وعينا أو «حسّنا الأخلاقي» بأنه «أنبل سمات الإنسان»، وقد أشاد بمفهوم كانط للواجب باعتباره أعلى دافع بشري على الإطلاق، ويتميز تمامًا عن «الشهوانية» القائمة على أساس بيولوجي. ولم يرَ أي تعارض بين هذا التأييد الفلسفي للأخلاقي وتقريره التطوري عنها الذي يقول إنها ناشئة عن مزيج من الغرائز الاجتماعية والملكات الفكرية. وخلال تكهنه بالصراعات التطورية بين القبائل أو الأجناس، تحدث أيضًا عن «الخطيئة الكبرى» للعبودية ومعاملة الزوجات مثل: الإماء (p. 94). وبقدر ما عبّر داروين

عن وجهات نظره عن التاريخ والسياسة، فإنه كان في الجانب الليبرالي أو التقدمي. فقد كتب أن «لقد بُعث الإنسان، ولو بخطوات بطيئة ومتقطعة، من حالة أحقر إلى المستوى الأعلى الذي وصل إليه حتى الآن في المعرفة والأخلاق والدين». ومن المسلّم به أنه قدّم في أحد المواضع وصفة علاجية تميل إلى الاسبنسرية الاجتماعية:

> «يُعتبر النهوض بالحياة الطيبة للبشر مشكلة أعقد؛ إذ يجب على الجميع الامتناع عن الزواج ممن لا يستطيعون تجنب الفقر المدقع لأطفالهم . . . لا شك أن الإنسان، كأي حيوان آخر، قد تقدم إلى حالته الحالية الرفيعة من خلال صراع من أجل الوجود نتيجة لتكاثره السريع، وإذا كان عليه أن يتقدم إلى حالة أرفع فيجب أن يظل يصارع بشدة . . . يجب أن تكون هناك منافسة مفتوحة لكل الناس، والأكثر قدرة لا ينبغي أن تمنعه القوانين أو الأعراف من النجاح الأفضل وتربية أكبر عدد من الذرية» (p. 403).

لكنه كان حصيفًا بما يكفي لإدراك حدود الانتخاب الطبيعي والأهمية الجوهرية للثقافة والأخلاق البشرية:

> «على الرغم من الصراع من أجل الوجود كان مهمًا ولا يزال، إلا أنه فيما يتعلق بالجزء الأسمى من طبيعة الإنسان، فإن هناك مؤثرات أخرى أهم؛ لأن الصفات الأخلاقية متقدمة . . . وهي تأتي بالعادة والملكات العقلية والتوجيه والدين وما إلى ذلك أكثر بكثير من كونها تأتي الانتخاب الطبيعي» (p. 404).

أعرب داروين عن شيء من القلق بشأن تكاثر الأنواع الدنيا من الناس الذين «يضرون بالمجتمع»، لكنه قال مباشرة إننا لا نستطيع التحقق من تعاطفنا مع الأفراد الأضعف في مجتمعنا «دون نرجع إلى الجزء الأنبيل من طبيعتنا» (pp. 168–69)؛ ولذلك فإن أخلاق التعاطف والاحترام العام أو «أحب قريبك كنفسك» يجب أن تكون لها الأسبقية على أي حسابات بيولوجية صارمة متعلقة بالمنافع التي تعود على المجتمع ككل. وتقوم هذه الحجج على فرضيات علمية بعيدة كل البعد عن اليقين، وكما قال داروين عنها: «يمكن أن تكون فقط لمنفعة عرضية»، في حين سيكون هناك «شر مؤكد وعظيم» إذا أهملنا عن قصد الضعفاء والعاجزين.

تشجعنا هذه الملاحظات التعاطفية على الرد على النزعة الاجتماعية الاسبنسرية على النحو التالي: بما أن تطورنا البشري أعطانا التعاطف لرعاية إخواننا من البشر والذكاء لوضع القوانين والبرامج الاجتماعية لمساعدتهم، فألا يجب علينا استخدام هذه القدرات العقلية لمحاولة توجيه المجتمع البشري إلى مزيد من المساواة؟ أليس هذا «طبيعيًا» بالنسبة لنا أكثر من التمسك العنيد بـ «البقاء للأصلح»؟ ومع ذلك، إن جعلنا حجتنا قائمة على المفهوم الغامض للغاية لما هو «طبيعي» (تذكر التحذير الذي ذكرناه في المقدمة) هو أمر خطير. ومن الأفضل أن نستند إلى المبادئ الأخلاقية الصريحة المتمثلة في الكرامة الإنسانية والمساواة والاحتياجات والحقوق (كما عند كانط أو ماركس أو العَهد الجديد)، التي لا يمكن اشتقاقها من أي عبارات واقعية عن التطور.

أما فيما يتعلق بالدين فكان داروين أشد حذرًا. فقد تحدث عن

الإيمـان «النبيـل» بإله كلي القدرة، لكنه أشـار إلى أن هـذا الإيمان غير موجود في جميع الثقافات البشرية، على الرغم من أن الإيمان بفاعلين روحييـن غيـر مرئييـن مـن نوع ما يبـدو عالميًـا. وقال إن وجـود خالق وحاكم للكون قد أكّد عليه «أرفع العقول الذين عاشوا على الإطلاق»، لكنـه امتنـع عن تأييده بشـكل مباشـر (علـى الأرجح ليس فقـط بدافع التواضـع). ووصـف شـعور الإخـلاص الدينـي بأنـه مزيـج معقد من «الحـب والخضـوع الكامـل لمتعالـي غامـض، والاعتمـاد والخـوف والتبجيـل والامتنـان والأمـل»، لكنـه اقتـرح له سـابقة بعيـدة في حب الكلب لسـيده. واعترف سـرًا بأن إيمانه المبكر بالمسيحية قد تلاشى، بـلا ألم. لكنه ابتعد عن الجدل؛ فكانـت زوجته مؤمنة وتربى أطفالهما فـي كنيسـة إنجلتـرا. كان تشـارلز داروين مثـالًا نموذجيًـا للعصـر الفيكتوري، فهو جاد أخلاقيًا وليبرالي سياسيًا وملحد سرًا.

النظرية التطورية، المرحلة الثانية: التفاعل مع التقارير البيولوجية عن الطبيعة البشرية

الأساس الجيني للوراثة

لم يسـتطع داروين بنفسـه تفسـير الحقائق المتعلقة بالوراثة المعبَّر عنها في التعميمين (١) و (٢) الموضحين أعلاه. فقد كان كافيًا لحجته الأساسـية أنهـا صحيحـة، علـى الرغم من أنه لـم يكن لديه أي تفسـير لسبب صحتها. لكن مصدر التنوع داخل النوع وآلية الوراثة كانا سؤالين أساسـيين واضحيـن فـي البيولوجيـا، وقـد قـدم داروين لاحقًـا نظريته التأملية، التي أطلق عليها اسـم «شمولية التخلق Pangenesis». كانت فرضيتـه هـي أن داخـل أعضـاء كل نبـات وحيوانات جزئيـات صغيرة

أطلق عليها «بريعيمات gemmules»، التي تطورت خلال حياة الكائن وتمثل بطريقة ما طبيعة تلك الأعضاء. على سبيل المثال: ستنتج العضلات القوية بريعيميات لعضلات قوية، وقد يولد الدماغ الذكي جزيئات مقابلة للذكاء. واقترح داروين أن البريعيمات تدور في الجسم وتتجمع في الأعضاء التناسلية؛ حيث تنتقل إلى الذرية. وكان هذا من شأنه أن يوفر آلية لتوريث الخصائص المكتسبة.

إن هذا التخمين لم يكن سيئًا بالنسبة لعصره، لكن بعد وقت قصير من وفاة داروين تبين أنه خاطئ تمامًا. وهنا درس مفيد، وهو أنه حتى أكثر العلماء تميزًا هم غير معصومين من الخطأ (لم يقبل أينشتاين بميكانيكا الكموم مطلقًا). وتترجح اللاعصمة عندما يغامر العالِم بالخروج عن مجاله (اشتغل نيوتن في الخيمياء). إن الأدلة التي يمكن التحقق منها علنًا هي الاختبار النهائي للنظريات العلمية. لكن دعونا نسارع إلى إضافة أن زيف فرضية داروين عن البريعيمات لا علاقة له بدحض التطور الجاري بالانتخاب الطبيعي، الذي لا يعتمد على فرضية داروين حول آلية الوراثة.

في ثمانينيات القرن التاسع عشر، جادل عالم الأحياء الألماني أوغست وايزمان August Weismann أن البلازما الجرثومية للكائن – أي: أجزاء الجهاز التناسلي التي تحمل المعلومات الوراثية مثل البويضات والحيوانات المنوية – تبقى مستقلة تمامًا عن الأعضاء الأخرى في الجسم، على عكس فكرة داروين عن البريعمات المهاجرة؛ لذلك، بغض النظر عن التغيرات التي تحدث في الحيوان في حيَاته، لا يمكن نقلها إلى نسله. وفي التجارب الكلاسيكية وُلدت سلالات من أجيال الفئران التي بُترت ذيولها منهجيًا بذيول طويلة كما كانت دائمًا.

لقد قدّم الراهب النمساوي غريغور مندل التفسير النظري الصحيح لأنماط الوراثة البيولوجية في حياة داروين، لكن الأهمية الحاسمة لهذا العمل لم تُدرَك إلا بعد عام ١٩٠٠م؛ إذ افترض مندل عوامل سببية مميزة وغير قابلة للتجزئة، التي تُسمى الآن **الجينات**، تنتقل من الآباء إلى الأبناء في عملية خلط عشوائي لجينات الأبوين في التكاثر الجنسي. وقدّم مندل دليلًا على هذه النظرية من خلال تربية البازلاء بشكل نظامي في حديقة ديره. وكما قال وايزمان، فإن الجينات المحمولة في الأعضاء التناسلية تظل غير متأثرة بالتغيرات التي تحدث على مدى حياة الكائن. ويفسر التمييز بين الجينات **السائدة** و**المتنحية** كيف يمكن لصفات الوالدين التي **لا** تظهر في نسلهم أن تظهر مرة أخرى في الجيل الثالث إذا تم توريث جينين متنحيين للسمة ذات الصلة.

بقي لغز معين حول مصادر **التنوع** بين الجينات داخل مجموعات الكائنات الحية. وقد استُنتج أن الجينات تتغير أو «يحدث لها طفرة mutate» من حين لآخر دون سبب بيولوجي معروف؛ لذلك وُصفت هذه **الطفرات** بأنها «عشوائية» (من المعروف الآن أن الإشعاع الطبيعي أو الصناعي هو أحد أسباب الطفرات). وفي عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، أُدرِك أن الحساب الدقيق لكيفية عمل الانتخاب الطبيعي بمرور الوقت على أعداد كبيرة من السكان يتطلب استخدامًا كبيرًا للإحصاءات. وقام علماء الأحياء الرياضيون مثل: سيويل رايت Sewell Wright، ورونالد فيشر R. A. Fisher بتحويل نظرية التطور إلى «التركيبة الحديثة» المعقدة (تضمنت نظرية داروين الأصلية حجاجًا غير صوريًا متعلق بالاحتمالات، لكن قدراته الرياضية كانت متواضعة، لذلك لم يكن ليفهم هذه النسخ الرياضية من نظريته).

كُشِف عن الأساس الكيميائي الحيوي للوراثة بتفكيك الحلزون المزدوج الأنيق لجزيئات الحمض النووي (حمض الديوكسي ريبونوكليك deoxyribonucleic) الموجودة في كل خلية حية من خلال اكتشاف واتسون وكريك، الحائز على جائزة نوبل في عام ١٩٥٣م. ويمكن الآن تحديد الجينات على أنها أجزاء من المعلومات المشفرة في كلمات «الأبجدية» ذات الأربعة أحرف للقواعد الكيميائية التي تُسمى A و C و G و T. تعتمد آلية النسخ في التكاثر على حقيقة أن هذه القواعد الأربعة يمكن أن تتحد فقط في الزوجين A-T و C-G، بحيث تُمرَّر نفس المعلومات المشفرة إلى الجيل التالي، مع وجود أخطاء عرضية في النسخ، الأمر الذي يوفر تنوعات للانتخاب الطبيعي ليعمل عليها. كان هذا اكتشافًا رائعًا للأساس الكيميائي لجميع أشكال الحياة. لكن تبين أن العملية الكيميائية الحيوية المتمثلة في «قراءة» الشفرة لإنتاج مجموعة متنوعة من البروتينات التي تتكون منها أجسامنا معقدة للغاية. إن حقيقة أن حياتنا تعتمد على الكيمياء الحيوية لا تعني أن كل شيء عنا يمكن تفسيره بالكيمياء الحيوية.

تحسين النسل والعنصرية والتميز على أساس الجنس

أثناء إعداد تركيبية ما بعد دارون، نوقش أيضًا آثارها الاجتماعية الواضحة. وسارع بعض الناس إلى القفز إلى الاستنتاج المثير للجدل القائل إنه إذا لم يكن هناك وراثة للخصائص المكتسبة فلا بد من وجود اختلافات فطرية بين الأفراد والأعراق والجنسين، ما يجعل بعضهم أدنى مرتبة بالفطرة، وكان يُفترض في أكثر الأحيان (كما هو متوقع) أن «المعيار الذهبي» للبشرية قد وضعه ذكور أذكياء بيض «متحضرون».

تفاعل فرانسيس غالتون Francis Galton، ابن عم داروين، وهو إحصائي على دراية جيدة ببيولوجيا قريبه، مع المخاوف التي عبّر عنها داروين نفسه المتعلقة بأن المجتمعات المتحضرة قد أُضعفت؛ لأنها سمحت للضعفاء جسديًا وعقليًا بالتكاثر. يبدو أن الحقوق القانونية والجمعيات الخيرية والتحصين التقليحي والرعاية الصحية وبرامج الرعاية الحكومية تعني: أن الانتخاب الطبيعي الذي يعملى على القضاء على غير اللائقين، أو على الأقل على تقييد تكاثرهم، لم يعد ينطبق على المجتمع البشري. وكان يُخشى أن يكون هذا الأمر سيئًا جدًا. وقد صاغ غالتون كلمة **تحسين النسل** eugenics لتعني دراسة كيفية إنتاج ذرية جيدة، مع التضمين العلمي الذي مفاده أن المجتمع يجب أن يهتم بمستقبله الجيني. يبدو أن الترياق المضاد لـ «التكاثر الطائش والمسرف» (تعبير داروين غير الحذر) يتمثل في برنامج التربية الانتخابية؛ لذلك نسمع هنا صدى تقشعر له الأبدان لـ «جمهورية» أفلاطون؛ إذ يجب على الدولة أن تمنع ولادة البشر «الأدنى» (تحسين النسل السلبي)، وأن تشجع إنتاج أنواع «أعلى» من الناس (تحسين النسل الإيجابي).

لقد تلقت حركة تحسين الدعم دعمًا واسعًا عابرًا للطيف السياسي، من الإصلاحيين والمحافظين، على الرغم من معارضة الكنسية الكاثوليكة الرومانية على نحو بارز. وفي العقود الأولى من القرن العشرين، أصدرت العديد من الولايات الأمريكية وبعض الدول الإسكندنافية قوانين للتعقيم الإجباري للمجرمين المؤكّدين وأولئك الذين وصفوا بأنهم «ضعاف العقول». وانضمت ألمانيا إلى هذه الدول قبل وصول هتلر إلى السلطة، لكن في ظل حكم النازيين شُجِّع إنتاج

أطفال من ذوي «الدم النقي الآري»، ولم يتم تعقيم «المعيبين» من مختلف الأنواع فحسب، بل أُبيدوا.

إن الاعتراض الأخلاقي الأساسي على برامج تحسين النسل الإيجابية أو السلبية هو أنها تنطوي على تدخل الدولة في أحد أبسط حقوق الإنسان، وهو تكوين علاقات جنسية وإنجاب أطفال. وهناك أيضًا صعوبة عملية مهمة في محاولة القضاء على العيوب أو الأمراض التي تحملها الجينات المتنحية؛ نظرًا لأن عددًا من السكان قد يحملون جينًا من هذه الجينات ولا تظهر المشكلة إلا في الذين يرثون الجينين. ومن ثم فمنع تكاثر كل من يحمل هذا الجين سيكون مستحيلًا، حتى لو كان مقبولًا أخلاقيًا، وستكون آثاره على السكان بشكل عام غير متوقعة للغاية.

لقد اعتمد تحسين النسل على إصدار أحكام قيمية تمييزية حول من يُعتبر أقل شأنًا؛ لذلك كان من السهل ربطه بالعنصرية. وكان التحيز العنصري متجذرًا بعمق في الثقافة الأوروبية، حتى لدى بعض أبرز فلاسفة التنوير مثل: هيوم وكانط. وقد قام المستعمرون الأوروبيون الأوائل باستيراد العبيد السود بوحشية إلى الأمريكتين (الشمالية والجنوبية ومنطقة الكاريبي)، واستمرت الآثار الاجتماعية والاقتصادية لنظام العبودية؛ لذلك ظل العرق قضية مشحونة عاطفيًا حتى يومنا هذا.

كتَب داروين فصلًا عن «أعراق الإنسان» محاولًا اتخاذ وجهة نظر بيولوجية موضوعية. وأشار إلى أنه كان يومًا ما صديقًا لـ «زنجي خالص» في مرحلة ما في رحلته الملمحية. إن الاختلافات الجسدية بين الأعراض لا تخطئها العين، لكن داروين أشار إلى أنه يوجد داخل

كل نوع عرقي racial type قدر كبير من التنوع. ورغم الاختلافات في لـون الجلـد ومظهـر الوجـه، إلا أن لدينـا جميعًا أوجه تشـابه هائلة في الكيميـاء الحيوية والتشـريح وعلم النفس. فيمكـن لجميع الأعراق أن تـزاوج مـن بعضهـا، ويميـل النسـل إلـى إظهـار مزيـج متـدرج مـن الخصائـص؛ لذلـك لا يوجـد غالبًـا تمييز حـاد بين الأسـود والأبيض والبني والأصفر. إن حقيقة أن بعض الناس ذوي البشـرة البنية الفاتحة يُصنَّفون على أنهـم «سـود»، وأن العديد من الناس المختلفين يُعتبرون «بيـض» تـدل علـى أن تصنيفاتنـا اليوميـة اجتماعيـة لا بيولوجية. وقد اسـتنتج داروين أن ما يسـمى بأعراق الإنسـان كانت «تنوعات variet-ies» نشأت في ظل فترات طويلة من الفصل الجغرافي، ربما عن طريق الانتخاب الجنسي كما هو عن طريق الانتخاب الطبيعي. وكان داروين واضحًا تمامًا في نقطة أن الأعراق ليست أنواعًا species منفصلة.

ومع ذلك، لم يكن داروين بلا أي تحيز مسبق من تحيزات عصره. فقـد تحـدث عـن الأعـراق «المتحضـرة» و«البربريـة». لقـد اندهـش بالاختلافات بينه وبين السـكان الأصليين الفقـراء الذين التقى بهم في أرض النـار[١] Tierra del Fuego، لكنـه كان يأمـل فـي أن أفراد مثل: جيريمـي بوتـون Jeremy Button (الـذي نُقل من هناك إلـى بريطانيا، وعـادة مرة أخرى) يمكن «تحسـينه» بتعليم اللغـة الإنجليزية (الأثر لم يـدم). وفكّـر داروين في هـؤلاء «المتوحشـين» باعتبارهـم أمثلة على كيف كان أسلافنا البعيدين. لقد أظهر علم الآثار أن العديد من الثقافات القديمة قد انقرضت، وتوقع داروين أن تموت الشعوب البدائية المتبقية في المنافسة العالمية على الموارد.

---

(١) تقع في أقصى أمريكا الجنوبية بين المحيط الأطلسي والمحيط الهادي (المراجع).

إن اقتراح داروين التخميني بشأن عمل الانتخاب الطبيعي في عصور ما قبل التاريخ البشري على القبائل كما هو على الأفراد قد شجّع الاستنتاج الذي مفاده أن الأعراق أو الثقافات أو الدول المهيمنة الآن كانت ناجحة؛ لأنها كانت أعلى بالفطرة. أراد الكثير من الناس تصديق ذلك، وتمسكوا بشغف بما بدا أنه دعم علمي لتحيزهم؛ إذ بدا لهم أن دحض وايزمان لتوريث الخصائص المكتسبة لم يترك إلا أملًا ضعيفًا في تقدم الأعراق «الأدنى بالفطرة» بالبرامج التعليمية والاجتماعية. وأعلن عالم النفس في جامعة هارفارد وليام ماكدوغال William McDougall في عام ١٩٢١م أن الأعراق تختلف في المكانة الفكرية كما تختلف في المكانة الجسدية. ووجد المفكرون الاجتماعيون والسياسيون الذين كانوا يميلون إلى العنصرية «مبرِّرًا» جاهزًا لاستمرار التمييز والاستغلال. في أوائل القرن العشرين، كان هناك قلق كبير بشأن الضعف المزعوم للسكان الامريكيين بسبب هجرة الأناس «الأدنى» من جنوب وشرق أوروبا، ومنهم العديد من اليهود. وزعم علماء النفس مثل: كارل بريغهام Carl Brigham من برينستون أن الأدلة أظهرت أن «النورديين» أعلى من كل المجموعات الأخرى. وأظهر قانون الهجرة الأمريكي لعام ١٩٢٧ تحيزًا عنصريًا ضد الصينيين واليابانيين والأوروبيين غير النورديين.

هناك شكل آخر واضح من التمييز، وهو التمييز على أساس الجنس. وكان تراث داروين حول هذا الموضوع أيضًا غامضًا بطريقة ما. لا يمكن لأي عالِم طبيعي أن يفشل في ملاحظة الاختلافات في بنية الجسم والطابع والسلوك بين الجنسين في

العديد من الأنواع، وقد جادل داروين بأن الانتخاب الجنسي كان عاملًا مهمًا في الانتخاب الطبيعي. وفيما يتعلق بالنساء، تثير بعض ملاحظاته المتعلقة بالاختلافات العقلية المزعومة غضبًا الآن. فقد قال إن «الرجل أشجع وأشد نضالًا وأكثر حيوية من المرأة، ولديه عبقرية أكثر إبداعًا» (p. 316)، والأسوأ من ذلك قوله:

> «إن الفارق الرئيس في الملكات الفكرية لكلا الجنسين يظهر في تحقيق الرجل لمكانة أعلى مما يمكن أن تحققه المرأة، في كل شيء. سواء كان يتطلب تفكيرًا أو عقلًا أوخيالًا عميقًا، أو مجرد استخدام للحواس واليدين . . . قد نستنتج أيضًا . . . أنه لا بد أن يكون متوسط القوة العقلية للرجل أعلى من متوسط القوة العقلية للمرأة» (p. 327).

ومع ذلك، يقول داروين:

> «من أجل أن تصل المرأة إلى نفس مستوى الرجل، يجب عليها، عندما تقترب من مرحلة البلوغ، أن تتدرب على الفاعلية والمثابرة، وأن تدرب عقلها وخاليها كي تصل إلى أعلى نقطة» (p. 329).

لذلك لم يكن من الممكن تصنيف داروين بين معارضي التعليم العالي للنساء، الذين حاولوا القول إن مكان المرأة هو المنزل وأنهن غير قادرات بالفطرة على الاستفادة من التعليم المتقدم.

رد الفعل المفضِّل للثقافة والتعليم: اختبارات الذكاء وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا

بأية معايير رُسمت هذه الفروق البغيضة بين الأعراق وبين الجنسين؟ من الواضح أن هناك اختلافات جسدية في كلتا الحالتين. لكن النقطة محل النزاع هي ما إذا كانت هذه الاختلافات مرتبطة، في المتوسط، بالاختلافات العقلية، وخاصة بالذكاء. لقد رأينا للتو أن داروين نفسه يؤكد هذا، لكن ما هو دليله؟ لم يكن داروين هنا بمستواه العلمي العالي المعتاد؛ حيث لم يكن ما قدمه سوى مسح انطباعي لخصائص الأعراق والجنسين في التاريخ حتى الآن. لكن الاستدلال من ما هو متحقق بالفعل إلى ما هو محتمل، الاستدلال من الأداء العقلي إلى الاختلاف في القوة العقلية الفطرية، لا يصح ما لم تكن الظروف متساوية للأفراد أو المجموعات محل المقارنة. لذلك من المنطقي تمامًا الاعتراض على أن الظروف الاجتماعية والفرص التعليمية لغير البيض والنساء كانت بعيدة كل البعد عن نظائرها بالنسبة للرجال البيض حتى عام ١٩٠٠م وما بعده.

لقد مال علماء النفس وعلماء الاجتماع في النصف الأول من القرن العشرين في مقارنتهم ذكاء المجموعات المختلفة إلى افتراض وجود عامل فطري ثابت في كل فرد أطلقوا عليه اسم «الذكاء»، الذي يمكن قياسه باختبارات الذكاء التي تحدد نسبة الذكاء intelligence quotient (IQ). وقد أُدخلت هذه الاختبارات في الحرب العالمية الأولى لتعيين مجندين في الجيش الأمريكي في أدوار مختلفة، واستُخدمت أيضًا لتشخيص «القصور العقلي» أو «الضعف العقلي» أو «الحماقة»، وبالتالي تحديد المرشحين للتعقيم بموجب قوانين تحسين

النسل. واستُخدمت في المقارنة بين الرجال والنساء. وقد أظهرت بعض اختبارات نسبة الذكاء المبكرة أن النساء في الصدارة، لكن المختبِرين لم يصدقوا أن هذا كان صحيحًا؛ لذلك قاموا بتغيير محتوى الاختبارات ليشمل المزيد من التفكير المكاني، الذي «صحح» «عدم التوازن» المفترض.

تجادل علماء النفس بشدة بشأن أهمية اختبارات الذكاء. بالطبع هناك اختلافات عقلية عديدة بين الأفراد، لكن لا يتبع ذلك وجود شيء واحد يُسمى «الذكاء». فبعض الناس جيدون في الرياضيات، والبعض الآخر جيد في النجارة والموسيقى واللغات والطبخ والأعمال التجارية ورعاية الأطفال والعلاج النفسي والسياسة وما إلى ذلك. وليس من الواضح أن كل هذه الأنواع المختلفة من القدرة العقلية يمكن دمجها في مقياس مشترك، وأن يُحدَّد لكل شخص رقم يمثل معدل ذكائه. تحدث بعض علماء النفس عن «الذكاء الاجتماعي» و«الذكاء العاطفي»، ما أدى إلى توسيع النقاش على نحو مفيد.

يمكننا دائمًا أن نتساءل بشأن أي أداء لأي فرد عن القدْر الذي يرجع به هذا الأداء إلى «الذكاء» الفطري (أو بشكل أفضل، القدرات الفطرية الخاصة بأنشطة محددة) والقدر الذي يرجع به إلى الفرص والحاجة والتشجيع والتدريب. وغالبًا ما يكون التحديد صعبًا. هناك اختلافات فردية، لكن لا يتبع هذا أنها مرتبطة بالتمييز بين العرق أو الانتماء العرقي أو الجنس. إذا صُنِّف شخص ما على أنه «معيب عقليًا» نتيجة لاختبارات معينة، فما هو مقدار دور العوامل الفطرية في تفسير ذلك، وما هو مقدار دور الافتقار إلى فرص النمو، خاصة بسبب التجربة المبكرة في أسرة مختلة؟ إن مهمة اختبار الذكاء والأساس

العلمي المفترض للمقارنات العقلية بين المجموعات هي بكاملها خلافية تمامًا.

في نفس الحقبة تقريبًا (حوالي ١٨٧٥ - ١٩٢٥م) ظهر ما نسميه الآن «العلوم الاجتماعية» كتخصصات أكاديمية: الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والاقتصاد و«العلوم السياسية» ذات الاسم الغريب (قد يكون لهذه العلوم فوائد لكنها لا ترقى تقريبًا إلى ما نعتبره عادة علمًا). هناك أسئلة فلسفية مستمرة حول ما إذا كانت هذه الدراسات هي علوم حقًا، بل وحول ما يمكن اعتباره «علمًا». لقد رأى الآباء المؤسسون للعلوم الاجتماعية، ماركس وماكس فيبر ودوركايم، أنه بصرف النظر عن المشتركات العالمية البيولوجية كالأكل والتغوط والنوم وممارسة الجنس والولادة والرضاعة، فإن السلوك البشري يعتمد على الثقافة أكثر من البيولوجيا. واستندت المطالبة بتمييز العلوم الاجتماعية كموضوع دراسي إلى تقسيم ثلاثي للحقائق المتعلقة بالبشر:

١- الحقائق الجسدية، التي يدرسها علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء والنظرية التطورية.

٢- الحقائق النفسية (الفردية)، التي يدرسها علم النفس الفردي.

٣- الحقائق الاجتماعية/ الثقافية، التي تدرسها العلوم الاجتماعية.

وقد دافع عالم الاجتماع الفرنسي الرائد إميل دوركايم (١٨٥٨- ١٩١٧م) بقوة عن عدم اختزال الحقائق الاجتماعية (المتعلقة بما هو قانوني أو أخلاقي) في أي مجموعة من الحقائق النفسية الفردية. وأصر

على أن الحقائق الاجتماعية هي «أشياء»، بمعنى أن وجودها مستقل تمامًا عن الإرادة البشرية مثل أي شيء في العالم المادي. جرّب أن تخالف قاعدة أخلاقية أو قانونية، وقد تجد نفسك في مواجهة عقوبات أو جزاءات حقيقية جدًا. إن هذه الحقائق الاجتماعية انبثاقية، بحيث لا يمكن اشتقاق الحقائق العديدة المتعلقة بالكل من الحقائق المتعلقة بالجزء، فمثلًا، لا يمكن استنتاج رطوبة الماء من خصائص الهيدروجين والأكسجين.

إن المجتمع ليس كيانًا مجردًا غامضًا، يعمل بنوع من السحر؛ إذ يمكن للقواعد الاجتماعية أن تؤثر على بعض الناس فقط من خلال أفعال الآخرين، مثل: إنفاذ القانون على يد ضباط الشرطة والقضاة أو التذكير بآداب السلوك أو قواعد اللباس على يد الأمهات أو الحموات. لكن يجب أن يتم تعيين ضباط الشرطة من قِبل المؤسسات الاجتماعية، ومن المفترض أن يكون لديهم بعض الفهم للسلطات القانونية الممنوحة لهم. وللأمهات وأصحاب الأمر والنهي في العائلة علاقات اجتماعية محددة بأفراد عائلتهن، وعادة ما يكون لأفكارهن محتوى اجتماعي مميز (وهو يظهر في تعليقات مثل «ماذا سيقول الجيران؟»)؛ لذلك يبدو أنه لا يوجد اختزال للحقائق الاجتماعية في حقائق نفسية بحتة.

لم يكن دوركايم منظّرًا تطوريًا إلا بمعنى عام جدًا وغير بيولوجي؛ حيث كان يؤمن بعمليات التغيير والتطور التي لها قوانينها في المجتمعات البشرية. ورأى بعض التشابه بين تطور الأنواع والاتجاه الاجتماعي نحو زيادة تقسيم العمل، ومن ثم تحدث عن التمايز بين «أنواع species» الأدوار الاقتصادية والاجتماعية. لكنه لم يكن يتوهم

أن هـذا كان انتخابًـا طبيعيًـا داروينيًـا؛ لأنـه اعتقـد أنه يخضـع لقوانين اجتماعية مميزة.

في الولايات المتحدة توصّل ألفريد كروبر (١٨٧٦- ١٩٦٠م) من جامعـة كاليفورنيا إلى مفهوم مشـابه، وهو مفهـوم «الفوق عضوي su-perorganic»، الذي قصد به العنصر المتغير للثقافة الذي يتراكب على الطبيعة البشـرية البيولوجية المشتركة وغير قابل للاختزال فيها. وكتب فـي كتابـه «الحضـارة والوراثـة Civilization and heredity» أن «الحضـارة والوراثة شـيئان يعملان بطريقتين منفصلتيـن». كان كروبر أحـد تلاميـذ فرانـز بـواس Franz Boas (١٨٥٨- ١٩٤٢م)، الأب المؤسـس للأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة. وعارض بواس، من بداية حياته المهنية، بلا هوادة فكرة أن الاختلافات الثقافية تسـتند إلى الاختلافـات العرقيـة الفطرية. وقد أقنع علمـاء المجتمع بمفرده تقريبًا بـأن الثقافة غيـر قابلة للاختزال في البيولوجيا، وبالتالي أدخل المفهوم الحديث **الثقافات**، بصيغة الجمع.

لـم يكـن تأثير بواس يرجع فقط إلى حجج بدهيـة، وإنما أيضًا إلى دراسة تجريبية مذهلة، وتفاجأ بنتائجها. في ذلك الحين، كان المقياس الأكثـر قبـولًا علـى نطاق واسـع للاختلافـات البيولوجيـة الفطرية بين الشـعوب هو «مؤشـر الرأس cephalic index»، وهو نسبة الطول إلى العـرض فـي رأس الإنسـان. وأظهرت دراسـة بواس عـام ١٩١١م أن مؤشـر رأس أطفـال المهاجرين إلى الولايات المتحدة قد تغير بشـكل كبيرٍ في غضون عشر سنوات من وصولهم. ولا بد أن يكون سبب هذا نـوع مـن التغيـر البيئـي؛ لأنـه من الواضـح أنه لـم يكن هنـاك تغيير في الجينات. وفي دراسة مختلف تمامًا عن الإدراك السمعي، أظهر بواس

أن عدم قدرتنا على سماع بعض الاختلافات الجوهرية في الأصوات في اللغات الأجنبية هو ليس بسبب الاختلافات الفطرية، وإنما بسبب تدريبنا المبكر على لغتنا الأم. وقد مثّلت هذه الأدلة معارضة مباشرة للمزاعم القائلة إن الأعراق المختلفة لديها قدرات عقلية مختلفة بالفطرة. وكان بواس سعيدًا بذلك؛ لأنه كان معارضًا قويًا للعنصرية السائدة في المجتمع الأمريكي والأوساط الأكاديمية. وُلد بواس في عائلة يهودية ليبرالية في ألمانيا، لكنه هاجر إلى الولايات المتحدة بسبب تصاعد معاداة السامية. وتتوافق قناعاته الليبرالية مع ادعاءاته النظرية، لكن لا يوجد دليل على أن الأولى حرّفت الأخيرة.

كانت الأحكام القيمية المتمثلة في تكافؤ الفرص والمساواة أمام القانون والاحترام المتساوي للكرامة الإنسانية في كل شخص حاضرة بعمق في رد فعل العديد من المفكرين الاجتماعيين في القرن العشرين على ما اعتبروه التأثير الخبيث للبيولوجيا التطورة الذي يتجه إلى العنصرية والتمييز على أساس الجنس. إن مفهوم الثقافة كمفهوم مستقل عن البيولوجيا في تفسير الطبيعة البشرية هو العمود الفقري لهذا الجيل الفكري كله. لم تكن الثقافة مجرد مفهوم نظري مرتبط بقوة بنظرة أخلاقية/ سياسية تقترح معاملة كل الشعب (بصيغة المفرد) وجميع الشعوب (بصيغة الجمع) معاملة متساوية.

لكن هناك فرق مهم هنا. فالإصرار على وجوب منح كل أفراد البشر القدر المتساوي من الاحترام والفرص شيء والقول إن جميع الثقافات البشرية لها قيمة متساوية شيء آخر. كان بواس نفسه يعتقد أن أفضل مستقبل للأمريكيين من أصل أفريقي والهنود الأمريكيين يتمثل في استيعاب الثقافة الأمريكية المهيمنة ذات الأصل الأوروبي. إن

الحديث عن حقوق الإنسان الفردية له معنى وسلطة واضحان في العديد من السياقات، لكن ليس من الواضح أن للحديث عن حقوق **الثقافات** نفس المعقولية. ففي النهاية، بعض الممارسات الثقافية – على سبيل المثال السوتي suttee (أو ساتي sati، وهي: ممارسة تؤديها الأرملة بأن ترمي نفسها في محرقة جنازة زوجها)، أو ربط القدم[1] أو تشويه الأعضاء التناسلية للإناث – تتعارض على نحو صارخ مع الحقوق الفردية (خاصة بالنسبة للنساء أو المثليين). حاول علماء الأنثروبولوجيا وصف تنوع الثقافات البشرية في جميع أنحاء العالم. وفي الواقع كان هناك اندفاع لتصنيف المجتمعات «البدائية» المتبقية قبل أن تتلاشى أو تندمج في الاقتصاد العالمي. وسواء كان هذا الانقراض أو الاستيعاب أمرًا حسنًا أو سيئًا (أو لا يمثل فرقًا) فهو حكم قيمي.

كان الاختلاف بين الجنسين مسألة مختلفة، تؤثر على الفرد شخصيًا. كان هناك عدة أجيال وتنوعات مختلفة من الفكر النسوي. تجادل «نسوية المساواة» أنه بصرف النظر عن الاختلافات الجسدية، فإن الجنسين البشريين بطبيعتهما متماثلان إلى حد كبير في الموهبة العقلية؛ لذا فإن أي فروق متوسطة في الأداء ترجع إلى التوقعات المختلفة والتعليم والأدوار الاجتماعية التي تفرضها المجتمعات. وعادم ما يُستخلص المعنى الضمني السياسي القائل إنه يجب القضاء على كل هذه المعاملة التفضيلية، بهدف المساواة التامة. من ناحية أخرَى، جادلت «نسوية الاختلاف» بأن هناك، في المتوسط، اختلافات

---

(١) كانت هذه الممارسة القديمة جدًا منتشرة في الصين حتى القرن العشرين، وهي تهدف إلى تعديل شكل وحجم أقدام الفتيات (المراجع).

عقلية فطرية بين الرجال والنساء، وأن المجتمع يجب أن يعاملهما معاملة مختلفة في بعض النواحي (هي محل نزاع كبير). واستعد بعض أنصار نسوية الاختلاف للادعاء أن النساء متفوقات أخلاقيًا على الرجال لأنهن أكثر رعاية وتعاطفًا وتعاونًا (انظر الفصل الثالث عشر لمناقشة كاملة).

رد الفعل المضاد للنظرية الغريزية: علم النفس السلوكي

داخل علم النفس كان هناك نمط مماثل للتأثير المبكر للأفكار الداروينية (أو الداروينية حسب ما يُفترض) تلاه رد فعل قوي ضدها. كانت فكرة سيغموند فرويد هي محاولة وضع علم نفس على أساس بيولوجي. وكما رأينا في الفصل العاشر، افترض أن الغرائز هي القوى الدافعة الأساسية في العقل البشري، لكنه كان غامضًا على نحو محبط في وصفه لها. في الولايات المتحدة وُظِّف مفهوم الغريزة في علم النفس عند وليام جيمس (١٨٤٢- ١٩١٠م) وفي علم النفس عند وليام ماكدوغال (١٨٧١-١٩٣٨م). فقد عرّف جيمس «الغريزة» بأنها «ملكة التصرف بطريقة تُنتج أهدافًا معينة، بدون تفكّر . . . أو بدون تعليم سابق للأداء»، وتحدث عن غرائز الوقوف والمشي والتنافس والغضب والاستياء والصيد والخوف، وهي قائمة أطول وأكثر تنوعًا على نحو لافت من قائمة فرويد. كان جيمس فيلسوفًا مثيرًا للاهتمام وأبًا مؤسسًا لعلم النفسي العلمي، ولكن كان هناك رد فعل ضد غموض هذا المفهوم. فإذا أردنا التعرف على الغرائز بصيغة الجمع، فلا بد أن تكون هناك طريقة محددة لحساب عددها (في نوع معين).

اقترحت الحركة السلوكية التي بدأها جون واتسون John B.

Watson (١٨٧٨- ١٩٥٨م) وضـع علـم النفس على أسـاس منهجي صارم بطريقة جديدة من خلال تعريفه على أنه دراسة للسلوك المشاهد للحيوانات والبشر، ومنعه من الاستشهاد بأي مفاهيم «ذهنية» مشكوك فيها مثل الغريزة أو النية أو الوعي في تفسـير السـلوك. وأعلن واتسون عـن إيمان سـاذج بقوة التأثيـرات البيئية على الفـروق الفردية، كما هو الحال عندما زعم أنه يمكن تدريب أي طفل متمتع بالصحة أو «تكييفه» ليصبـح رياضيًـا أو فيزيائيًا أو رائـدًا في الصناعة من الطـراز الرفيع، أو لصًّا (ربما ليس من المستغرب أن واتسون اشتغل في الصناعة الإعلانية في النهاية).

لقـد نُفِّـذ هـذا البرنامـج السـلوكي في هارفـارد على يـد بورهوس فريدريك سكينر B. F. Skinner (١٩٠٤- ١٩٩٠م)، أحد أكثر علماء النفـس التجريبيـن تأثيـرًا فـي عصـره. أحـبَّ سـكينر تشـبيه نظريته في التكيـف السـلوكي بالانتخـاب الطبيعـي الداروينـي، قائـلًا إن البيئـة «تشـكّل» أو «تنتقـي» السـلوك، وتكافـئ أو «تعزز» بعض السـلوكيات بحيث تميل إلى أن تجعلها متكررة. وكان يأمل في العثور على «قوانين السـلوك» و«مخططات التعزيز» التي تصح في جميع الأنواع المختلفة أو العديـد منها. وتحقيقًا لهذا الهدف، أجـرى تجارب معملية متحكَّم فيهـا بعناية، خاصة علـى الجرذان والحمام، وحـاول – على نحو مثير جدًّا للجدل – أن يطبق نتائجه على البشر في الكتب الشعبية مثل «العلم والسلوك البشري Science and Human Behavior» (١٩٥٣م).

كَان سكينر يميل إلى افترض أن السلوك الحيواني والبشري يمكن تفسيره بالأسباب البيئية. لم يكن بوسع إنكار الاختلافات بين الأنواع، لكنـه افترض أنه لا توجد اختلافات فطرية مهمة بين أفراد نفس النوع.

ومع ذلك، حقيقة أن التوائم المتماثلة التي لم تتربَّ معًا عادة ما تكون متشابهة على نحوبارز في الشخصية والقدرة العقلية هي دليل واضح على الاختلافات الفردية الموروثة. إن السلوك البشري يعتمد بوضوح على العوامل الفطرية بالإضافة إلى المدخلات البيئية. وقدر كبير مما هو فطري فينا هو طبيعتنا البيولوجية المشتركة القائمة على الجينات، التي تختلف عن أقرب أقربائنا من القردة العليا. لكن هناك أيضًا اختلافات فردية فطرية، كما يعلم الآباء.

بسبب قوة رد الفعل السياسي/ الثقافي والبيئي في منتصف القرن العشرين ضد الأفكار الداروينية المفترضة وانحرافاتها في الداروينية الاجتماعية والأيديولوجية النازية، كانت هذه الوقائع محجوبة إلى حد ما عن أنظار جيل أو أكثر. كان كل من التحيزات العنصرية والمؤسسة على الجنس ورفض تكافؤ الفرص قائمًا على القيم الاجتماعية أكثر من البيولوجيا. قد نستمر في استحسان وتأييد الأحكام القيمية المتعلقة بالحقوق المتساوية للجميع، لكن لا ينبغي أن نخلط بينها وبين الحقائق العلمية.

النظرية التطورية، المرحلة الثالثة
العودة إلى الفطرية في الطبيعة البشرية

الجينات والميمات

بعد نظرية التطور التركيبية الحديثة التي كانت في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وصل جيل جديد إلى مزيد من الفهم البيولوجي في الستينات والسبعينيات؛ إذ قدّم جورج وليامز

George Williams، وروبرت تريفرز Robert Trivers، ووليام هاملتون William Hamilton، وجون مينارد سميث John Maynard Smith تطبيقات جديدة قائمة على الرياضيات لنظرية الألعاب على المجموعات السكانية المتطورة، لتفسير التكيف وانتخاب الأقارب والإيثار المتبادل.

أصبح من الممكن الآن إعادة صياغة رؤى داروين من خلال الجينات، كما فعل ريتشارد دوكينز في كتابه الشهير «الجين الأناني» (١٩٧٦م). وهذ العنوان هو استعارة مختارة بعناية، ويدعونا لتبني «رؤية جينية» للتطور. وقد قام الفلاسفة بتشخيص خطأ مفاهيمي هنا؛ حيث لا يمكن أن تكون الجينات أنانية بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما من يستطيع هذا هو الأشخاص ككل (أو ربما الحيوانات). لكن كانت وجهة نظر دوكينز هي النظر إلى التطور البيولوجي ليس فقط على أنه تغير للأنواع بسبب التنافس بين الأفراد، ولكن كمجموعة كبيرة من الجينات التي تتنافس مع بعضها البعض كي تُنسَخ في جينات الجيل التالي. إن الحيوانات تولد وتموت، لكن الجينات تنتقل من خلال آلية نسخ الحمض النووي: بالمقارنة مع الكائنات الحية الفردية، فإن الجينات خالدة (على الرغم من أنها تتغير في بعض الأحيان في الطفرات، وتضيع عندما تنقرض الأنواع).

اقترح دوكينز، في فصل أكثر تخمينًا في نهاية كتابه، أن الثقافة البشرية يمكن أن يُنظر إليها على أنها مجال للتطور المماثل ولكن على نحوَ أسرع بكثير. سيتطلب هذا تحديد العناصر الأساسية للثقافة البشرية (الأفكار ؟ المعتقدات؟ الممارسات؟ الأنماط السائدة؟)، ولهذا اقترح دوكينز المفردة الجديدة: الميمات. كانت فكرته هي أن

الميمات، مثل الجينات، يمكن أن تنتقل من شخص لآخر، فبعض الأفكار «تنتشر» وتبقى (مع التعديلات) على مدى أجيال عديدة، لكن البعض الآخر يموت بسرعة إلى حد ما (كان هناك توقع لهذا من قِبل داروين ثاقب النظر، عندما قارن بقاء الكلمات في اللغة البشرية ببقاء الكائنات الحية في البيئات). ومع ذلك، من غير الواضح تمامًا ما الذي يجب اعتباره «وحدة من وحدات الثقافة» أو الميم (كيف لنا أن نميز ميمًا عن آخر؟)؛ لذا فإن المفهوم لم يجد أساسًا علميًا ثابتًا. وتواصل النقاش بين البيولوجيين حول ما يجب أن يُنظر إليه على أنه وحدات للانتخاب: الجينات أم حزم الجينات أم الكائنات الفردية أم الميمات أم المجموعات مثل القبائل البشرية (في النهاية). ربما توجد مستويات متعددة من الانتخاب المتزامن، وتزداد الأمور تعقيدًا في التنظير التطوري.

صعود علم سلوك الحيوان

في منتصف القرن العشرين ظهر فرع معرفي جديد أُطلق عليه **الإيثولوجي** ethology، وهو الدراسة العلمية لسلوك الحيوان في بيئته الطبيعية. كان لهذا الفرع جذور في عمل علماء الطبيعة الأوائل، ومنهم داروين نفسه الذي رأى في عمله «التعبير عن العواطف في الحيوانات والإنسان» أن الكثير من سلوك الحيوان فطري تمامًا مثل سماته الفسيولوجية. وكان نيكولاس تينبرغن Niko Tinbergen، وهو هولندي أصبح أستاذًا في جامعة أكسفورد، من الآباء المؤسسين لعلم سلوك الحيوان، والرواد الآخرون (والحائزون على جائزة نوبل) هم: النمساوي كونراد لورينز Konrad Lorenz، الذي ألف كتبًا شهيرة

بالإضافة إلى أوراق متخصصة، وكارل فون فريش Karl von Frisch، المشهور بدراساته عن الرقصات التواصلية بين النحل.

جادل علماء سلوك الحيوان بأن العديد من أنماط السلوك الحيواني (وبالأساس التي نصفها في الحياة اليومية بأنها «غريزية») لا يمكن تفسيرها بالطريقة السلوكية لأنها تظهر تلقائيًا في جميع أفراد النوع (أو على الأقل في جميع الذكور أو جميع الإناث) على نحو يكاد يكون مستقلًا عن الخبرة المسبقة أو التعلم المسبق. فعند كثير من الطيور، تحقق الأنماط النموذجية للتغذية والمغازلة وبناء العش ورعاية الصغار هذا الوصف. وأثناء الشبق، تتقاتل الأيول مع بعضها البعض للوصول إلى الإناث. وتنقر فراخ النورس على البقعة الحمراء في منقار والدها لتحفيز قذف الطعام. ويتفاعل ذكور السمك أبو شوكة بقوة مع الألوان المميزة لذكر آخر في مناطقهم. بدا لكونراد لورينز أن هذه السلوكيات «ثابتة»؛ حيث لا يمكن القضاء عليها مهما اختلفت البيئة (على الرغم من أنه سرعان ما أدرك أن القصة لم تكن بهذه البساطة). ولتفسير هذا السلوك الغريزي على ما يبدو، لم يستند علماء سلوك الحيوان إلى الخبرة الماضية للحيوان كفرد، وإنما إلى عملية التطور التي أدت إلى ظهور النوع.

ميّز نيكولاس تينبرغن بين أربعة أسئلة متعلقة بالسلوك، أو أربعة معانٍ للسؤال «لماذا قام هذا الكائن بهذا السلوك في هذا الموقف؟»:

١- ما هو السبب **الفسيولوجي الداخلي** للسلوك؟ يمكن تقديم إجابة على هذا بتقلصات العضلات والنبضات العصبية والإفرازات الهرمونية وما إلى ذلك.

٢- ما هو **نمو الفرد** أو **تجربته** الذي مهد لهذا السلوك؟ هنا، قد تستند الإجابة إلى نمو الجنين في الرحم، ونمط النمو الطبيعي في النوع (على سبيل المثال، التغيرات الهرمونية التي ينطوي عليها الوصول إلى مرحلة النضج الجنسي). ولكن هناك أيضًا مجال لتجارب معينة للفرد لإحداث فرق في السلوك اللاحق (على سبيل المثال: قد تعتمد تفاصيل أصوات العصافير البالغة الأصوات التي سمعها العصفور، وطورت جماعات مختلفة من الشمبانزي أنواعًا مختلفة من استخدام الأدوات، ونُقلت عن طريق التقليد).

٣- ما هي **وظيفة** السلوك؟ أي: ما الهدف الذي يحققه نمطيًا للفرد؟ هنا، تكون الإجابة واضحة أحيانًا، في حالات التعذية أو تجنب المفترس أو التزاوج أو رعاية الصغار. لكن في حالات أخرى لا يتضح ما هي وظيفة السلوك الغريب، على الرغم من أنه قد يكون مميزًا تمامًا من حيث الحركات الجسدية، فهل هو تهديد أم مغازلة أم دفاع ضد الحيوانات المفترسة أم تعزيز الرابطة بين الرفيقين «المتزوجين»؟ لعل الملاحظة المطولة لنمط السلوك في سياقات مختلفة قد يمكّن علماء سلوك الحيوان من تفسيره على أنه يسهم بطريقة غير مباشرة في البقاء والتكاثر.

٤- ما هو **التاريخ التطوري** لهذا النمط من السلوك؟ في بعض الأحيان يبدو أنه من غير الممكن تمييز هذه النقطة عن النقطة (٣)، فمثلًا، من المؤكد أن الحركات الجسدية المتضمنة في الرضاعة كان لها دائمًا نفس الوظيفة. ومع

ذلك، في حالات أخرى، قد لا يكون لنمط السلوك المميز في نوع ما نفس الوظيفة عند الأسلاف. على سبيل المثال: رأى بعض العلماء أن الأوضاع الجسدية «الإشارية» للطيور، التي تعمل الآن كتهديد أو مغازلة، ناتجة عن تحويل ما كان في السابق مجرد «حركات مقصودة» تمهد للطيران إلى «طقوس». يتضمن تطور السمات الجسدية أحيانًا «بناءً عجولًا jerrybuilding»، أي: تكييف العناصر الموروثة للاستخدامات الجديدة في الظروف المتغيرة، وقد يصح الأمر نفسه بالنسبة لأنماط السلوك. لا يمكننا الضغط على زر نقطة البداية ومراقبة الماضي، لكن في بعض الحالات يمكن لعلماء السلوك الحيواني إجراء استنتاجات معقولة بشأن مسار التطور وبالتالي التمييز بين (٣) و (٤).

إن التفسيرات التي من هذه الأنواع الأربعة متوافقة تمامًا مع بعضها البعض، فهي كلها جزء من الحقيقة الشاملة المعقدة حول سلوك الحيوان. وإذا كان شيء مثل التفسير الكامل لأي فعل منفرد معين، فسيتعين عليه تضمين الحقائق ذات الصلة على جميع المستويات الأربعة (هناك تشابه بين أسئلة تينبرغن الأربعة وأسباب أرسطو الأربعة التي التقينا بها في الفصل الخامس).

نال كونراد لورنز (١٩٠٣- ١٩٨٩م) شهرته بسبب دراساته للسلوك الحيواني، ولاسيما وضع صغار البط «بصمة» على أول شيء متحرك يراه (الأم عادة)، ويتبعونه بعد ذلك. وقد كتب على نحو جذاب لعامة الناس وحاول تطبيق فهمه البيولوجي على المشاكل الإنسانية، على الرغم من أن سمعته تلطخت بسبب اكتشاف تعاونه مع

النازيين. وقدّم في كتابه «عن العدوانية On Aggression» عام ١٩٦٣م تشخيصًا للمشاكل البشرية بناءً على ميولنا العدوانية الفطرية المزعومة. واقترح أن البشر لديهم دافع فطري للسلوك العدواني تجاه أفراد نوعهم، وسعى من أجل تفسير تطوري له، متكهنًا أنه في مرحلة معينة من تطور الأسلاف، قد يكون التهديد الرئيس للحياة قد أتى من مجموعات أخرى من البشرانيات؛ لذلك هؤلاء المجموعات التي تتحد معًا على نحو أفضل لمحاربة المجموعات الأخرى تميل إلى البقاء لفترة أطول.

لكن لورنز كان يميل إلى الوقوع في الفخ الذي ينتظر هذه المحاولات التفسيرية التطورية الشعبية للسمات البشرية، ألا وهو الافتراض بتساهل شديد أن نمطًا معينًا من السلوك البشري المشاهَد فطري وليس مكتسبًا أو مشجَّعًا ثقافيًا، ثم تخيُّل (بدون اختبار) فرضية حول الضغوط الانتخابية التي كانت تعمل في عصر بعيد المدى على تطور أسلافنا. ثم هناك إغراء قوي لاستنتاج أنه بما أن نوعًا معينًا من السلوك فطري (على ما هو مفترض) في البشر، فإنه لا مفر منه، أو على الأقل من الصعب للغاية القضاء عليه أو تثبيطه. وقد طُبِّق هذا النمط من الحجاج، على نحو مشكوك فيه للغاية، على العدوانية والحرب والاغتصاب. كما انتقد البيولوجيون لورنز لاستناده إلى الانتخاب الجماعي، وهو ما استند إليه داروين نفسه لكن رفضه خلفاؤه. إن الجدل متواصل حول إمكانية **الانتخاب الجماعي** في ظروف معينة؛ لذلك ربما يمكننا القول إن فرضية وجود نزعة بشرية فطرية للعدوان الجماعي ما زالت محل جدل (على الرغم من أن هذه النزعة ما زالت موجودة بشكل مأساوي بلا جدال).

إن إحدى السمات المميزة (المحدَّدة بالفعل) للسلوك البشري هو استخدام اللغة. لقد عزم سكينر B. F. Skinner في كتابه «السلوك اللفظي Verbal Behavior» عام ١٩٥٧م على إظهار أن كل كلام الإنسان يمكن تفسيره بتكيف الأطفال في بيئتهم الاجتماعية المبكرة، أي: كلام البشر المحيطين به وردود أفعالهم على كلام الأطفال الذي بلا معنى. وبالتالي، يتعرض الطفل في الأسرة الناطقة بالأسبانية للعديد من عينات اللغة الأسبانية المستخدمة، وعندما تكون ردوده نسخًا دقيقة على نحو معقول لما سمعه، يتم تعزيزها بالموافقة والمكافأة، وهكذا يتعلم الطفل التحدث بالأسبانية.

أشار نعوم تشومسكي، أستاذ اللغويات في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT، إلى العيوب الجوهرية في تفسير سكينر للغة، وكان بحثه أساسيًا للثورة المعرفية في علم النفس منذ الستينيات. وقد جادل تشومسكي بأن تفسير سكينر **لكيفية** تعلم اللغة لا يولي أي اهتمام لمسألة **ما الذي** نتعلمه. فالسمات الإبداعية والبنيوية للغة البشرية – الطريقة التي يمكننا بها جميعًا تحدث وفهم الجمل التي لم نسمعها من قبل – تجعلها مختلفة تمامًا عن أي سلوك حيواني آخر. هناك أيضًا مسألة قدرات التعلم الفطرية؛ إذ من الواضح أن البيئة اللغوية تحدد اللغة التي تُتعلَّم، لكن جميع الأطفال العاديين يتعلمون لغة واحدة على الأقل، في حين لا يتعلم أي حيوان آخر أي شيء يشبه لغة الإنسان، وذلك بتكوين العديد من الجمل المعقدة على نحو غير محدَّد وفقًا لقواعد النحو. لقد زعمت تجارب تعليم الشمبانزي أنظمة بشرية أنها تُظهر بعض التقاربات مع اللغة البشرية، لكن لا يزال يبدو

أن القدرة على استخدام مجموعة كاملة من اللغة هو أمر خاص بالنوع البشري. وجادل تشومسكي بأن السرعة المذهلة التي يتعلم بها الأطفال لغتهم الأم بتعرضهم لعيّنة محدودة للغاية وغير كاملة لا يمكن تفسيرها إلا بافتراض وجود قدرة فطرية في النوع البشري على معالجة اللغة وفقًا للقواعد النحوية من النوع المشترك في جميع اللغات البشرية؛ لذلك، يجب أن يكون هناك وراء تنوع اللغات البشرية بنية نظامية مشتركة، والدليل هو أن الأطفال لا يتعلمون هذه البنية من مجتمعهم، وإنما يعالجون أي مدخلات لغوية يتلقونها وفقًا لهذه البنية.

في ضوء أننا كائنات متطورة، فإن هذه القدرة اللغوية المميزة التي نمتلكها – هذا «العضو الذهني» – يجب أن تكون تكيفًا، أي: سمة غُذّيت في جيناتنا عن طريق الانتخاب الطبيعي الذي يعمل على مجموعات البشرانيات في الماضي البعيد. هذا ما جادل به علماء النفس التطوريون مؤخرًا، على الرغم من أن تشومكي نفسه أعرب عن شكوكه في هذه التكهنات التطورية المتعلقة باللغة. يستمر البحث الإضافي على ثلاثة مستويات: في اللغويات (من أجل تحديد أكثر تفصيلًا لما يميز اللغات البشرية)، وفي علم الدماغ (كيف تُعالَج اللغة وكيف ينمو دماغ الرضيع)، وفي تطور البشريات (كيف تطورت قدرتنا اللغوية). إن الكلام ليس النشاط البشري الوحيد، ولكنه مهم جوهريًا لجميع القدرات العقلية البشرية العليا. وهذا يفتح إمكانية أن المحددات الهامة الاخرى للسلوك البشري لم تُتعلَّم من البيئة، وإنما هي فطرية. وقد اهتم قدر كبير من الأبحاث الحديثة في علم النفس بالآليات الفطرية في عملية الإدراك الحسي، والنموذج المؤثر هو عمل ديفيد

مـار David Marr علـى الرؤية. يجب أن نتعامل مـع الفكرة القائلة إن تطور أسلافنا ربما أنتج «وحدات نمطية modules» أخرى ذات أساس جيني في البشر.

ويلسون والبيولوجيا الاجتماعية

هـل يمكـن الجمـع بين التطـور الداروينـي، أي: الفهـم الكيميائي الحيوي للجينات، ودراسة القدرات الفطرية وأنماط السلوك وتطبيقها فـي دراسـة الطبيعة البشـرية؟ زعـم عالـم البيولوجيا بجامعـة هارفارد إدوارد ويلسون Edward O. Wilson بجرأة أنه فعل ذلك بالضبط في كتابه «البيولوجيا الاجتماعية: التركيبية الجديدة Sociobiology: The New Synthesis» عـام ١٩٧٦م. وقـد أوجز مقاربة موحدة حديثة في البيولوجيـا من شـأنها أن تطبق الأسـاليب الصارمة لبيولوجيا السـكان وعلم الوراثة على النظم الاجتماعية المعقدة. وطبّق ويلسـون أسـلوبًا مماثلًا على الكائنات الاجتماعية الأخرى، بناء على دراسـاته السـابقة للحشـرات الاجتماعية كالنمل، ووضـع مخططًا في الفصل الأخير عن كيف يمكن أن يمتد هذا الأسـلوب ليشمل البشر. إليكم الفقرة الأولى من ذلك الفصل المثير للجدل:

> «دعونا الآن ننظر إلى الإنسان بروح التاريخ الطبيعي الحـرة، كمـا لـو كنـا علمـاء حيوانـات مـن كوكـب آخر يضعون فهرسًـا للأنواع الاجتماعية على الأرض. ووفقًا لهذه النظرة المجهرية، فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية تتقلـص إلى فـروع متخصصة فـي البيولوجيـا؛ فالتاريخ والسـير الذاتيـة والخيال هـي اتفاقيـات protocols علم السلوك البشري، وتشكل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع معًا البيولوجيا الاجتماعية لأحد أنواع الرئيسيات».

وبالتالـي اقترح ويلسـون أن تصبـح العلوم الإنسـانية والاجتماعية أقسـامًا فرعية للبيولوجيا، وأن تُستوعَب نطاقات أخرى من البيولوجيا في علم البيولوجيا الاجتماعية الفائق الذي تصوره ويلسـون. كان أحد الأسـباب الخلافات الحادة التي نشـأت هو حروب النفوذ الأكاديمي؛ إذ يدافـع المتخصصـون فـي العلـوم الإنسـانية والعلـوم الطبيعيـة عـن نطاقاتهم المهنية ضد هذه المحاولة الاستحواذية. لكن السبب الرئيس كان جسـارة مزاعـم ويلسـون حـول الطبيعة البشـرية؛ إذ تشـير عناوين الأقسام في فصله المتعلق بالبشر إلى النطاق الهائل من المواد التي كان يأمل في إدخالها في طموحاته التفسيرية: «مرونة التنظيم الاجتماعي»، و«المقايضـة والإيثـار التبادلي»، و«الترابط والجنس وتقسـيم العمل»، و«أداء الأدوار وتعـدد الآلهـة»، و«التواصـل»، و«الثقافـة والطقـوس والديـن: الأخلاق»، و«الجماليات»، و«الإقليميـة والقبلية»، و«التطور الاجتماعي المبكر»، و«التطور الاجتماعي اللاحق»، بل و«المستقبل». يبدو أنه لا يوجد شيء يتجاوز حدود البيولوجيا الاجتماعية!

وجـادل ويلسـون في كتابـه التالي، «عن الطبيعة البشـرية On Human Nature» (١٩٧٨م)، بمزيـد مـن التفصيـل بـأن الطريقة الوحيدة لفهم الطبيعة البشرية هي دراستها كجزء من العلوم الطبيعية. وقال على نحـو مخفـف إن هـذا الكتاب ليـس عملًا علميًـا وإنما هو عـن العلم، «مقـال تأملـي فـي العواقـب العقيمـة التـي سـتتبع مـن تلقـي النظريـة الاجتماعيـة أخيرًا هذا الجـزء من العلوم الطبيعية الأكثر تعلقًا بها». أما الفصول المركزية فهي أكثر تجريبية، ومع ذلك، هي تقدم مزاعم حول العوامـل الفطريـة في العدوان وممارسـة الجنس والإيثـار والدين عند البشـر. لكن بدايـة ونهاية الكتاب تـدور حول «المعضـلات الروحية»

المزعومة المترتبة على حقيقة التطور. كان هذا يمثل تحولًا من عالِم بيولوجي إلى فيلسوف أو نبي. وواصل ويلسون كتابة العديد من الكتب المتفلسفة الأخرى واسعة النطاق، وهي موجهة إلى الجمهور. من الواضح أنه رجل ذو طاقة لا تكل، وله شهية فكرية نهمة في كل العلوم والفنون، وتدفق بليغ للكلمات، وحماسة تبشيرية ما. وشن حملة في عمله «تنوع الحياة والبيوفيليا[1] Biophilia» من أجل وقف الانقراض الذي يتسبب فيه الإنسان للعديد من الأنواع على هذا الكوكب حتى الآن، وكتب سيرته الذاتية في كتابه «العالِم الطبيعي Naturalist»، وفيه وصفه للجدل حول البيولوجيا الاجتماعية. وفي كتابه «توافق الأدلة Consilience» (١٩٩٨م) جادل مرة أخرى من أجل توحيد كل المعرفة المشروعة – بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية – تحت الراية العلمية. تبدو الوحدة التي يتصورها أحيانًا شديدة التطرف، أي: اختزال جميع المبادئ العلمية الأخرى في قوانين الفيزياء. لكنه يسلّم في مواضع أخرى بأنه قد يكون هناك ظهور حقيقي لخصائص جديدة لا يمكن اختزالها في خصائص المستويات الأدنى (يفتقر إلى الوضوح الفلسفي إلى حد ما). ويصرح بأن الإيمان التنويري بإمكانية التقدم البشري اللامحدود تؤكده الأدلة العلمية، الأمر الذي يشير إلى عنصر من الإيمان العلماني الساذج والخلط بين الحقائق والقيم في ضوء التطور العلمي. كان ويلسون رجلًا لديه مهمة محددة، وهي تطبيق نظريات التطور وبيولوجيا السكان وعلم الوراثة وعلم الأعصاب على جميع جوانب الوجود البشري، وربما على خلاص العالَم.

---

(١) البيوفيليا تتكون من كلمتين (bio) من بيولوجيا أو حيوي أو طبيعي و(philia) بمعنى الحب أو الميل (المراجع).

إن هـذا يفسـر الاعتراضـات العلميـة والأخلاقية/ السياسـية التـي طُرحـت ضد البيولوجيا الاجتماعية، وبعضها من قِبل زميلي ويلسـون المتميزين في قسم البيولوجيا في هارفاراد، ريتشارد ليونتين Richard Lewontin، وسـتفين جـاي غولـد Stephen Jay Gould. كان هنـاك شـعور قوي بـأن تأكيد ويلسـون العوامل البيولوجية في حياة الإنسـان والإهمال الظاهر لدور الثقافة يمثل (بغير قصد على الأرجح) مساعدة وتعزيز للتوجهات الرجعية في المجتمع الأمريكي. فإذا كانت الطبيعة أشـد تأثيـرًا من التربية فـي تكوين الأفـراد والمجتمعات البشـرية، فإن الظاهـر أن إمكانيـة تحسـين الأفـراد والمجتمـع بالتعليـم والبرامـج الاجتماعيـة والتغييـر السياسـي التـي كان يتمسـك فيهـا المنظّريـن الاجتماعييـن هـي أقـل بكثيـر. وبالتالـي، فقـد يتشـجع الأخلاقيـون والسياسيون من الاتجاه المحافظ على إعادة تأكيد التحيز القديم القائل إنـه إذا كانت الاختلافات بين الأفراد والأعراق والجنسـين فطرية، فلا فائـدة مـن محاولة تقليلها؛ لذلك ردَّ الاشـتراكيون ومناهضو العنصرية والنسويات بأن قالوا إن الموقف الصحيح الوحيد يتمثل في أنه بصرف النظـر عـن فسـيولوجيا الجسـم وبعض أجهـزة التعلـم ذات الأغراض العامـة فـإن الطبيعة البشـرية هي أساسًـا «صفحة بيضـاء» يكتب عليها المجتمع.

على الرغـم من أن الجدل كان ساخنًا، إلا أنه يبدو أنه كان آخر ما فـي جعبة الحركة المؤيـدة للثقافة والمضـادة للبيولوجيا التي هيمنت على الفكر الاجتماعي الأكاديمي في منتصف القرن العشـرين. تُظهر القراءة المتأنية لعمل ويلسـون، ولا سـيما كتاباته اللاحقة، أنه لا ينكر تأثيـر الثقافـة، فهـو يرى أن البيولوجيـا والثقافة معًا يسـهمان في تنمية

الأفـراد والمجتمعـات البشـرية، لكـن نقطتـه الرئيسـية تظـل هـي أن بيولوجيـة أجسـامنا تحـد من نطاق تنـوع الثقافات البشـرية، وبتعبيره: «الجينـات تقيّـد الثقافة». وعندما يـزول ضباب التحيـز الأيديولوجي والإفـراط فـي الصحفي في التبسـيط، يجـب أن يكـون واضحًا أنه لا يوجـد خيار أحـادي بين الطبيعة والتنشـئة، فكلاهما ضروري لتكوين كل فرد. والسـؤال المعقول الوحيد بشـأن السـلوك البشري هو القدْر الـذي يرجـع إلـى الطبيعـة، والقدْر الـذي يعود إلـى التنشـئة، وإجابته صعبـة في غالـب الأحيان. والحُكْم القيمي المتعلق بذلك هو إلى أي مـدى يجـب أن نعامل الناس معاملـة مختلفة عندمـا يُظهرون قدرات فطرية مختلفة.

تبقـى مقاربة تشومسـكي في اللغـة نموذجًا هنـا: التكوين النحوي المشـترك للغـات البشـرية يرجـع إلـى بيولوجيـة أجسـامنا، المثبتة في الدماغ، أما التنوع الهائل للغات البشرية فيرجع إلى الثقافة. بالمثل، فإن النزعـة البشـرية للرياضات الجسـدية عالميـة عابرة للثقافـات، ولكن شـعبية أنـواع مختلفة مـن الألعاب تمثل خصوصية ثقافية (على سـبيل المثال: لعبة البيسبول في الولايات المتحدة، والكريكيت في إنجلترا. وإذا كانـت ألعاب كرة المايا تنطوي على تضحيات بشـرية، فهذا يعني أنهـا تتجـاوز الرياضيـة إلى حد ما كمـا نفهمها). إن كل مـا يقوم المرء ليكـون والـدًا ناجحًا – بـدءًا من المغازلة والاتصال الجنسـي، ومرورًا برعاية الأطفال وتربيتهم، ووصولًا إلى المرحلة التي يغادر فيها الأبناء المنـزل وربمـا يصبحون بدورهم آبـاءً – يمثل تحديات الحياة الأشـد تعقيدًا، وهذا العمل ينطوي على كل من سلوكياتنا البيولوجية الأعمق ومساعدات ومخاطر الثقافة التي نعيش فيها.

على نحو تقريبي جدًا، يمكننا أن نرى جدلية مراحل التفكير التطوري ما بعد داروين على النحو التالي:

الجزء الأول: التأكيد على البيولوجيا، على ما هو موجود في طبيعتنا، وفطرتنا، «في جيناتنا».

الجزء الثاني: التأكيد على الثقافة، على ما يرجع إلى التنشئة والتعليم والمجتمع.

الجزء الثالث: الإقرار بأن الجينات والثقاقة، الطبيعة والتنشئة، كلاهما جوهري.

بعيدًا عن المبالغة في التبسيط التي يتسم بها التفكير الشائع، فإن المرحلة المتقدمة حاليًا من النظرية البيولوجية أصبحت رياضية بدرجة كبيرة. وقد بدأ هذا التوجه بالمعالجة الإحصائية لعلم الوراثة وبيولوجيا السكان، وهو مستمر إلى الآن. لطالما اعتاد الفيزيائيون على حقيقة أن الطريقة الوحيدة لمحاولة شرح نظرياتهم الرياضية عالية التخصص للجمهور هي التحدث باستعارات يسهل فهمها (على سبيل المثال: أن الفضاء ينحني وأن الزمن بدأ بالانفجار الكبير). ويتعين على البيولوجيين الآن أن يعتادوا على أمر مماثل فيما يتعلق بتخصصهم. وقد قدّم ويلسون بالشراكة مع الفيزيائي تشارلز لومسدن Charles Lumsden في كتابيهما «الجينات والعقل والثقافة Genes, Mind and Culture» (١٩٨١م) نظرية رياضية لكيفية تطور الجينات والثقافة معًا، لكنها كانت تخصصية بحيث لم تؤثر على جدل ذلك الوقت. وواصل آخرون، مثل: روبرت بويد Robert Boyd، وبيتر ريتشرسون Peter Richerson في كتاب «الثقافة والعملية التطورية Culture and the Evolutionary Process» (١٩٨٥م) هذا النوع من البحوث.

بسبب الجدل الذي أثاره برنامج ويلسون، لم يعد مصطلح ويلسون «البيولوجيا الاجتماعية» مفضَّلًا، وأصبح «علم النفس التطوري» هو التسمية المفضلة لدى أولئك الذين يصرون على تطبيق المنهج الدارويني على العقل البشري. في عام ١٩٩٢م، نُشرت مجموعة مؤثرة من الأوراق البحثية تحت عنوان «العقل المتكيف: علم النفس التطوري وتوليد الثقافة The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture». تتكون أول ١٥٠ صفحة أو نحو ذلك منه من بيان برنامجي مناقَش بشكل مكثف عن المقاربة التي يفضلها كل من ليدا كوزميدس Leda Cosmides، وجون توبي John Tooby، بدعم من دونالد سيمونز Donald Symons، وجيروم باركو Jerome Barkow (كان الثلاثة الأوائل في جامعة كاليفورنيا في سانتا باربارا (لذلك أُطلق على هؤلاء الثلاثة اسم «مدرسة سانتا باربارا Santa Barbara school»).

إن المقدمة الأساسية لهذه المدرسة الفكرية هي أن هناك بالفعل طبيعة بشرية عالمية، لكن على مستوى الآليات النفسية المتطورة أكثر من مستوى أنماط السلوك المحدَّدة. من المؤكد أن هناك بعض الحركات الجسدية التي تميز الإنسان بشكل عام، مثل: المشي والكلام وممارسة الجنس وجهًا لوجه. لكن الثقافة تنتج اختلافات ملحوظة في معظم ما نقوم به؛ فهي تؤثر على اللغة التي نستخدمها، وعلى استخدامنا لها كي نقول ما نقوله في جميع أنواع المناسبات، وعلى الموسيقى التي نغنيها أو نعزفها أو نستمع إليها، وكل ما يحدث قبل الجماع وبعده (ربما حتى على الأوضاع الجنسية نفسها).

تتمثـل المقدمـة الثانية في أن آلياتنا النفسـية المتطورة هي تكيفات انتُخبـت علـى مدى أجيال عديدة من أسـلافنا. ومـن المهم هنا التمييز بين ما هو تكيف adaptation وما هو مجرد تكيفي adaptive. فالسلوك التكيفـي هو ما يؤدي إلـى البقاء والتكاثر على نحو أفضل في الظروف الحاليـة. فمثـلًا: من المفتـرض أن يؤدي الذهاب إلـى الكلية إلى حياة أفضل اقتصاديًا، وبالتالي (ربما؟) إلى ذرية أكبر، وإذا كان الأمر كذلك، فهـو تكيفـي في الظـروف الحالية. لكن من الواضح أنـه لم يُنتَخب في عصور البشرانيات ما قبل التاريخ (إذ لم تكن هناك كليات في السافانا الأفريقية البدائية). على العكس من ذلك، إذا كان شيئًا ما تكيفًا adap-tation؛ فـإن هـذا لا يعنـي أنـه لا يـزال تكيفيًـا adaptive الآن. إذ ربما جرى انتخاب استعداد الذكور للغضب والعدوان في الظروف القاسية (ربمـا!، فهذا أمر محل خلاف شـديد الآن)، لكـن هذا لا يعني أن هذا الطبـع يسـاعد علـى البقـاء والتكاثر فـي المجتمعـات الحاليـة؛ حيث السكاكين والأسلحة النارية متاحة بسهولة.

أمـا المقدمة الثالثة لمدرسـة سـانتا باربـارا فهي أن العقل البشـري المتطور كما نعرفه يحتوي على عدد من التكيفات لطريقة حياة أسلافنا البعيديـن، أي: الصياديـن جامعـي الثمار في العصـر الحجري، العصر الجليدي Pleistocene الذي يمثل آخر ١,٧ مليون سـنة أو نحو ذلك (يُطلَـق عليـه على نحـو مربك «بيئـة التكيف التطـوري the Environ-ment of Evolutionary Adaptedness»). إن صـح ذلـك، فلا ينبغي أن نتفاجأ إذا لـم يتكيف إرثنا النفسي كما يجب مع الثقافات المعاصرة فـي ناطحـات السـحاب فـي نيويـورك أو ضواحـي غلاسـكو أو مـدن الصفيح في ريو دي جانيرو. وتفترض ليدا كوزميدس وجون توبي أنه

من غير المحتمل أن تكون هناك أي تغيرات مهمة في حوض الجينات البشـرية منذ بداية الزراعة، ناهيك عن الاقتصادات الصناعية أو ما بعد الصناعية. لكن التطوريين الآخرين أشاروا إلى أنهما يقفان على أرضية تجريبية هشـة للغاية، فمثلًا: منذ انتشـار مزارع الألبان على مدى بضعة آلاف من السـنين فقط – وهي فترة قصيرة من الناحية التطورية – طور العديـد مـن البشـر (وإن لـم يكن كلهـم) أجهـزة هضميـة تمكنهـم من التعامـل مـع اللاكتوز الموجود فـي حليب البقر. فهل مـن الممكن أن تكـون جوانب معينة من نفسـيتنا قد تطورت أيضًا اسـتجابة للتطورات الاقتصادية/ الاجتماعية/ الثقافيـة الكبـرى؟ يبـدو أن السـؤال مفتوحًـا على نحو مثير للاهتمام، ويقال إن البيانات الآتية من مشـروع الجينوم البشـري تدعم الحجـة التي لصالـح التطور المتأخر السـريع للجينات المعبَّر عنها في دماغ الإنسان.

تقـدّم ليدا كوزميدس وجون توبي عرضًا ونقدًا شـاملين للغاية لما يسميانه «نموذج العلم الاجتماعي القياسي the standard social science model» للتأثير الثقافي الذي ميز العلوم الاجتماعية طوال معظم القـرن العشـرين (انظر: قسـم «المرحلة الثانية» من هـذا الفصل). وقد ذهبـا إلـى أنـه بسـبب أيديولوجية هـذا النمـوذج المناهضـة للعنصرية والتحيز الجنسي، فقد تجاهلت هذه المقاربة الأدلة التي لصالح العديد من الآليات الإدراكية الفطرية المنتجة تطوريًا في العقل البشري، وركّز علـى نحو خاطـئ على الثقافـة باعتبارها ذات التأثيـر الرئيس على كل فـرد. واقترحـت كوزميـدس وتوبـي، مثل ويلسـون، أنه بـدلًا من هذه المقاربـة يجب النظر إلـى العوامل البيولوجية والنفسـية والثقافية على أنها أجزاء معقودة من شبكة سببية معقدة ترجع إليها الطبيعة البشرية:

«يُنتَج التعقيد الثري لكل فرد من خلال بناء إدراكي cognitive architecture يتجسد في نظام فسيولوجي، ويتفاعل مع العالم الاجتماعي وغير الاجتماعي الذي يحيط به. ومن ثم فإن البشر، مثل أي نظام طبيعي آخر، هم جزء لا يتجزأ من الأحداث العرضية لتاريخ أكبر محكوم بقواعد، وتفسير أي حقيقة متعلقة بالبشر يتطلب تحليلًا مشتركًا لكل المبادئ والأحداث العرضية ذات الصلة. وكسر هذه المصفوفة السببية المتواصلة – أي: محاولة تقسيم الفرد إلى جوانب «بيولوجية» مقابل جوانب «غير بيولوجية» – يعني تبني وإدامة ثنائية قديمة مستوطنة في التقليد الثقافي الغربي: المادية/ الروحية، الجسد/ العقل، الجسدي/ العقلي، الطبيعي/ البشري، الحيواني/ البشري، البيولوجي/ الاجتماعي، البيولوجي/ الثقافي. ولا تعبّر هذه الرؤية الثنائية إلا عن نسخة سابقة للنسخة الحديثة للبيولوجيا، التي اختفت مبرراتها الفكرية».

وفقًا لهذا «النموذج السببي التكاملي»، فإن وراء أي ظاهرة بشرية – حتى الفعل الواحد – هناك مجموعة معقدة من السلاسل السببية، التي تتضمن:

١- الانتخاب الطبيعي الذي عمِل على أسلافنا على مدى عدة آلاف أو ملايين السنين لإنتاج مجموعة متنوعة من الوحدات النمطية العقلية الفطرية في الجنس البشري.

٢- التطور التاريخي لمجموعة متنوعة من الاقتصادات والثقافات البشرية على مدى قرون عديدة.

٣- الخلط العشوائي للجينات في التكاثر الجنسي الذي يعطي كل إنسان مجموعته الفريدة (باستثناء حالة التوائم المتطابقة).

٤- آثار البيئة المادية والاجتماعية/ الثقافية على النماء الجسدي والعقلي على مدى حياة كل فرد.

٥- معالجة المعلومات المتضمنة في الإدراك والتعرف على الكلام، ونتائجها («المعتقدات») تلتحم مع العوامل التحفيزية («الرغبات») لتكوّن الأسباب المباشرة لأفعال معينة.

إن هذا الصورة تمثل «مصفوفة سببية متواصلة»، والنوع الوحيد من التفسير المعترف به هنا هو التفسير العلمي السببي. ولكن كيف يسمح هذا بتقديمنا **لعلل** أفعالنا ومعتقداتنا (الأمر الذي تطرقنا إليه في الفصل السابع الذي عن كانط)، فهذه مسألة تظل في مركز الفلسفة.

إن كل هذا، وفقًا لمدرسة سانتا باربارا، يجعل من المرجح جدًا وجود عدد من **الوحدات-النمطية العقلية** الفطرية لدى البشر، التي أنتجها الانتخاب الطبيعي الذي عمِل على أسلافنا من البشرانيات. وهذِه الوحدات النمطية لها علاقة بأمور كانت ذات صلة بالصلاحية الإنجابية لأسلافنا، مثل: الإدراك والتواصل الاجتماعي واستخدام اللغة والتعاون والتجارة واختيار الشريك والحمل والرعاية الأبوية، وهذا الأمر ليس مفاجئًا. وهكذا جرى مقارنة العقل البشري بسكين

الجيش السويسري، وهو عبارة عن مجمل الأدوات المتخصصة، وليس جهازًا واحدًا متعدد الأغراض (كان من المفترض أن تقيسه اختبارات الذكاء).

إن المسائل المتضمنة هنا تجريبية، وفي كثير من الحالات تكون مفتوحة. فقد يُقلَّل على نحو خطير من دور الثقافة في (٤). إن التأثير الثقافي ديناميكي ويتغير باستمرار وينتقل اجتماعيًا. وبالإضافة إلى الوحدات النمطية الذهنية التي صممها التطور لأداء مهام محددة، فإننا نحن البشر نمتلك نوعًا مرنًا من الذكاء العام الذي يمكّننا من حل المشكلات الجديدة غير المتوقعة التي نواجهها في التجربة. هناك حاجة إلى حجة مفصلة وأدلة تجريبية لتحديد ماهية وحداتنا النمطية العقلية، وما هي الضغوط الانتخابية التي أنتجتها. ولا يكفي ابتكار تخمينات تطورية معقولة، «مجرد قصص»، تقول «هذا الشيء لا بد أنه يعود إلى العصر الجليدي عندما كان أسلافنا البعيدون يتطورون؛ ولهذا السبب هو موجود الآن» (ولا بد أن يكون كذلك إلى الأبد، طالما أن جيناتنا لم تتغير). لقد أنجِز قدر كبير من العمل التجريبي، ويعد علم النفس التطوري (بشكل عام، وليس مدرسة سانتا باربارا فقط) بالدخول في المسار الآمن لأي علم تجريبي.

ومع ذلك، يبدو من المناسب التنبيه هنا على أمر، وهو أن من الصعب للغاية معرفة كيف قد حدثت العمليات الانتخابية المفترضة في العصر الجليدي الذي انقضى منذ فترة طويلة أو حتى في العشرة آلاف سنة الماضية. وعلى الرغم من أن علماء النفس التطوريون اليوم ملتزمون بإعطاء الثقافي دور سببي كبير، إلا أن مفهومهم للثقافة قد يرفضه علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية باعتباره ليس كافيًا. إن نسخة

مدرسة سانتا باربارا من علم النفس التطوري ليست هي الوحيدة في المدينة العلمية. فهناك برامج بحثية جارية في علم البيئة السلوكي البشري وفي التطور المشترك للجينات والثقافة، التي لخصها لالاند Laland، وبراون Brown في كتاب «المعقول واللامعقول: وجهات النظر التطورية حول السلوك البشري Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour».

التنظير البيولوجي، المرحلة الرابعة: ما هو أمل البشرية؟

إن الزعم القائل إننا نحن البشر قد تطورنا من كائنات تشبه القردة (ونشترك بالفعل في الأصل البيولوجي المشترك مع كل أشكال الحياة الأخرى على الأرض) لا يزال مرفوضًا من قِبل بعض المؤمنين (المسلمين والمسيحيين على حد سواء)، على الرغم من أن معظم الطوائف الدينية قد توافقت معه. ما الدافع وراء هذه المقاومة؟ يصعب تناول المسألة العامة المتمثلة في ماهية جاذبية الأشكال «الأصولية» للدين في هذا الكتاب[1]. من المحتمل أن الحفاظ على هوية

---

(١) يتعامل المؤلف مع التطور الكبروي (من نوع إلى نوع) على أنه حقيقة مثل كروية الأرض، والحق أن نظرية التطور ليست بهذه العصمة ولا المكانة، فهناك انتقادات شديدة عليها منذ عصر داروين، ومن أهم الكتب في نقد النظرية كتاب «التطور: نظرية في أزمة» لمايكل دنتون، وكتاب «أين أخطأ داروين» لجيري فودور وماسيمو بالمريني (وهو نقد علمي لا ينطلق من الدين كما نص صاحبا الكتاب في المقدمة)، فضلًا عن النقد التطوري التطوري، أي من قائلين بالتطور لكن لا يرون أن نظرية التطور بصورتها الحديثة تكفي لتفسير الأنواع، المتمثل في الاتجاه التطوري: التركيبية التطورية الممتدة Extended evolutionary synthesis، وهو اتجاه حديث جدًا (منذ منتصف التسعينات) ينتقد العناصر الأساسية لنظرية التطور التركيبية الحديثة كالتمحور حول الجينات وإهمال السلوك المكتسب وغير ذلك. =

المجموعة، في مقابل الاشكال الأخرى للثقافة والتغيير الاجتماعي، له علاقة كبيرة بهذه المقاومة[1]. وما يمكننا عرضه هنا هو بعض القضايا الفكرية المتعلقة بالعلاقة بين النظرية التطورية والأخلاق والأمل الاجتماعي والدين.

هل التطور شجري أم شجيري الشكل؟

إن كلمة «التطور Evolution» ذات غموض مضاعف. فبمعناها الأعم يمكن أن تشير إلى أي عملية موسعة بمنتج نهائي محدد، وبالتالي، يمكننا التحدث عن تطور النظام الشمسي، وتطور الدساتير والإصلاحات، وتطور الآلات مثل: السيارات. ويتحدث الكيميائيون أيضًا عن المواد «المطوِّرة evolving» للغازات (أي: التي ينبعث منها الغازات). وغالبًا ما تحمل الكلمة دلالة على أن العمليات التطورية تقدمية، بمعنى أن أحدث منتج أفضل من المنتجات السابقة. لكن التقدم غير متضمن في انبعاث الغاز، وفي التطورات السياسية والتقنية لا تمثل النسخة الأخيرة دائمًا تحسينًا.

يمكن التمييز بين المنظِّرين الداروينيين إلى أولئك الذين يعتقدون أن تطور الأنواع تقدمي بطبيعته والمنكرين لذلك. يبدو أن تطور أشكال الحياة المتشعبة على الأرض يُظهر بعض التقدم الواضح؛ لأنه

= فالحاصل أن نظرية التطورية التطور لا ينكرها «الأصوليون» فقط كما يزعم المؤلف (المراجع).

(١) ومن المحتمل أيضًا أن ذلك التمسك الشديد بنظرية التطور (نتحدث عن تطور النوع للنوع وليس التطور الصغروي الذي لا إشكال عليه فهو مشاهد ومتفق عليه) يعود إلى أنها النظرية الوحيدة التي يمكن لها تفسير وجود الإنسان في ضوء الطبيعانية. فبدون نظرية التطور ليس هناك سوى الخلق الإلهي (المراجع).

على مدار الزمن الجيولوجي الشاسع كان هناك زيادة ملحوظة في تعقد بعض الحيوانات، خاصة في حجم المخ وقدرته (يقال إن الدماغ البشري هو أعقد شيء في الكون)، على الرغم من أن الكثير من الأشكال البدائية القديمة جدًا لا تزال موجودة (على سبيل المثال: سرطان حدوة الحصان horseshoe crab). وبالطبع نحن البشر نحب أن نرى أنفسنا «أسمى» من البقية، أن نمثل مرحلة تتويج للعملية المعقدة برمتها.

في القرن التاسع عشر كانت فكرة التقدم جزءًا من المناخ الفكري السائد، وفسّر الفلاسفة المشهورون مثل: هربرت سبنسر التطور البيولوجي والتاريخ البشري على أنهما يدفعان العالَم كله إلى مستوى أعلى. بل إن داروين نفسه سار أحيانًا مع هذا التيار الفكري، فكتب عن مرحلة ما يكون فيها «الإنسان هو عجيبة الكون ومحل فخره». وفي القرن العشرين فسّر الكاهن الكاثوليكي وعالم الحفريات تيلار دي شاردان Teilhard de Chardin عملية التطور بكاملها على أنها موجهة من الله نحو مصير روحي (وتعرض لانتقادات شديدة بسبب هذا الرأي من قِبل البيولوجيين وبعض زملائه الدينيين).

تميل كلمة «التطور» ذاتها إلى الإيحاء بالتقدم، لكن في «أصل الأنواع» فضّل داروين تعبير «التوريث مع التعديل descent with modification»، الذي لا يحمل نفس الدلالة الضمنية. وتساءل بعض الداروينيين عما إذا كان تغيير الأنواع تقدميًا بالضرورة؛ ففي الواقع لا يعني الانتخاب الطبيعي أن الأشكال الجديدة **أفضل** كما تحكم عليها بعض المعايير البشرية، وإنما يعني فقط أنها تتكيف **على نحو أفضل** مع مجموعة الظروف البيئية السائدة. ولا يتعين على النوع أن يتكيف

بشكل مثالي مع موطنه البيئي، وإنما يتكيف على نحو جيد بما يكفي للبقاء والتكاثر. يمكن أن تتزن أو تختل النظم البيئية Ecosystems بتغيرات صغيرة في الظاهر؛ فمن المعروف أنه قد ينمو نبات أو حيوان من نظام بيئي أجنبي على نحو أفضل من النوع المحلي وقد يدفع المجموعات الأصليين إلى الانقراض. إذا تغيرت الظروف المناخية فجأة، فقد يُقضى على الأنواع الأعقد أو «الأعلى»، كما حدث على ما يبدو للديناصورات عندما اصطدم كويكب كبير بالأرض، وحجب الرماد والدخان ضوء الشمس (إذا أفسدنا نحن البشر بيئتنا الإفساد الكافي فقد ننقرض أيضًا، وقد ترث الحشرات الأرض).

يمكن تصوير الفرق بين الفهم التقدمي وغير التقدمي للتطور من خلال أشكال مختلفة للنمط العام للتوريث descent (أو «الصعود as-cent»؟)[1]؛ إذ عادة ما يُقدَّم على أنه شجرة طويلة تنمو باطراد إلى الأعلى، ولها العديد من الفروع المتشعبة، لكن بالتأكيد بعض الفروع أعلى من الأخرى، وغصين في القمة يجلس عليه البشر (كما خمنتَ). ومن التطوريين البارزين الذين يفكرون في الأمر بهذه الطريقة ريتشارد دوكينز وإدوارد أوسبورن ويلسون. لكن ستيفن جاي غولد عرض بدلًا من ذلك صورة لشجيرة bush تنمو جانبيًا وخارجيًا في جميع الاتجاهات وفقًا للفرص، بدون شكل قياسي وبلا فرع في القمة. ووفقًا لهذا الرأي، لم تكن هناك ضرورة محدَّدة مسبقًا حول تطور الثدييات والقرود والبشر بأدمغتهم المثيرة للإعجاب. لولا تأثير هذا الكويكب وغيره من الأحداث العرضية مثل: التغيرات المناخية

---

(١) كلمة descent تعني: التوريث والانحدار، ويقابل المؤلف بين دلالة الانحدار ودلالة الصعود (المراجع).

الشديدة، لبقيت سيادة الديناصورات وسلالاتها الزاحفة. فمن الأفضل أن نعترف بأنه لا توجد علاقة ضرورية بين القصة البيولوجية للحياة على الأرض والقيم التي نفضلها الآن. إن هذا درس سبق أن تعلمناه في هذا الكتاب عدة مرات، وهو أن النظريات العلمية لا تنطوي على أحكام قيمية.

هل هناك تقدم في التاريخ البشري؟

رأينا في الفصلين الثامن والتاسع كيف قدّم كانط وهيجل وماركس فلسفات للتاريخ؛ إذ زعم كل منهم أنه يميز نمطًا عامًا في تاريخ البشرية، وتنبأ بأمور ما، وأعرب عن آماله على هذا الأساس. كان هذا النمط الفكري التأريخي شيئًا جديدًا في الثقافة الغربية (كان مستعملًا جزئيًا من قِبل المفكر الإيطالي ابن القرن الثامن عشر جيامباتيستا فيكو، الذي كان لديه نظرية دورية للتاريخ، على عكس الفهم التقدمي الخطي لعصر التنوير اللاحق).

لقد قدمت دائمًا التقاليد اليهودية والمسيحية والإسلامية تفسيرًا للتاريخ بأهدف الله الخلْقية والفدائية. ولا يزال اليهود يحددون هويتهم كشعب بالأحداث التي تعود إلى ما يقرب من أربعة آلاف عام، هي خلاص الله لشعب إسرائيل من استعبادهم في مصر ودخولهم إلى «أرض الميعاد»، وفسّر أنبياؤهم تقلباتهم اللاحقة بمشيئة الله. وتدّعي المسيحية أن الإله في شخص المسيح قد دخل بشكل فريد في التاريخ بأثرٍ خلاصي عالمي. ومحمد في الإسلام هو خاتم الأنبياء الذي أُوحي إليه من الله. وبقيت الديانات الثلاثة على إيمانها بـ «العناية» الإلهية (على الرغم من مرور هذه الديانات بأحداث مؤلمة) المتمثلة في أن التاريخ يعمل من أجل تحقيق هدف الله.

إن الإيمان بالتقدم البشـري الذي يميز جدًا فلسفات التنوير لكانط وهيجـل والبرنامـج الثوري لماركس وقدر كبير مـن الفكر الاجتماعي والسياسـي البشـري منـذ ذلـك الحيـن يمكـن اعتبـاره صـدى علمانيًا للإيمـان الدينـي بعنايـة الله. وغالبًا ما يكمـن أمل عصرنا فـي ذكائنا أو براعتنـا التقنيـة أو تعليمنـا أو تطورنـا السياسـي أو مهاراتنا العسـكرية، وليس في الإرشاد الإلهي. لكن إذا كان الأمل في الإله هشًا في مواجهة الشرور الظاهرة في العالـم، فما بالنا بهشاشة الأمل في القوى البشرية؟ كان هنـاك بعـض الفتـرات والأماكن التـي بدا فيها أن الأمور تسـير في الاتجـاه الصحيـح، وأن هنـاك أسـبابًا للأمل في أن يكون معظم البشـر أسـعد فـي المسـتقبل. ومن هـذه الفترات قرن السـلام فـي أوروبا بين عامي ١٨١٥ و ١٩١٤م. ففـي الواقع مثّلت هذه الفترة أعلى مسـتوى للإيمان بالتقدم العلماني. وقد زلزل سقوط الدول في المذابح المتبادلة فـي الحـرب العالمية الأولى هذا الإيمان، ويمكـن القول إنه لم يتعاف تمامًـا أبدًا. ربما أتاح العقـدان اللذان أعقبا الحرب العالمية الثانية فترة أقصر من الثقة بين المنتصرين، لكن منذ ذلك الحين بات قدر كبير من الأخبار أشد قتامة.

هل سـيكون هناك تقدم في تاريخ البشـرية؟ بالطبع يمكن أن يكون هنـاك اكتشـافات علميـة وابتـكارات تكنولوجية، بل ومصـادر جديدة للطاقة ربما، إن حالفنا الحظ. وقد يكون هناك قيادة سياسية أحكم مما كان لدينا، ويمكن أن تتطور ثقافات ذات مسـتويات أعلى من التعليم، وتسـامح أكبـر مـع التنوع غيـر المؤذي، و(هـل يجرؤ المـرء على قول ذلـك؟) قيـم روحية أعمـق. لكن هذا مجرد إمكان. هل سـيتحقق؟ إن النظرة الطويلة للتاريخ لا تدعم إلى حد كبير أي إجابة واثقة.

الإيمان أم الداروينية أم كلاهما؟

ما زلنا بحاجة إلى الأمل في المستقبل، فرديًا وجماعيًا. إذ بدون هذا الأمل نميل إلى المذهب التشاؤمي أو الاكتئاب أو اليأس. ومن المفترض أن هذه الحاجة إلى الأمل تكمن وراء الصدام بين العلم البيولوجي وبعض الأشكال الأصولية من المعتقدات الدينية، فكيف لنا أن نجد معنى وهدفًا في الحياة؟

كما رأينا في هذا الفصل، هناك أدلة دامغة على أن البشر قد تطوروا من أشكال حياة أبسط. أما مسألة ما إذا كانت الحياة الأولى على الأرض قد نشأت بطريقة ما من مادة غير حية فلا تزال غير معروفة، على الرغم من أن العديد من العلماء يعتقد أن هذه النشأة محتملة. ومع ذلك، لا يزال بعض المؤمنين يشعرون بأنهم ملزمون باستثناء البشر من التطور الدارويني، والإصرار على أن الله خلقنا خلقًا خاصًا (أي: قراءة حرفية لسفر التكوين ١: ١٢، و٢٠: ٢٥، و٢: ١٩ تشير إلى أن الأمر نفسه ينطبق على كل أنواع النباتات والحيوانات). وبالمثل قد يتمسك بعض المسلمين بقراءة حرفية لقصة الخلق الإلهي في القرآن.

في السنوات الأخيرة زُعم في بعض قاعات المحاكم الأمريكية أن التطور «مجرد نظرية»، وأن نظرية أخرى تسمى «الخلق الخاص» أو «التصميم الذكي» أحق بالاعتقاد على الأقل، ويجب منحها مساحة متساوية في المدارس. لكن هذا، كما نقترح، هو خلط بين العلم والدين، ما يضر كليهما. تتطور النظريات العلمية والأدلة المؤيدة والمضادة لها بمرور الوقت. وما كان في وقت ما مجرد فرضية تكهنية قد يصبح مؤكدًا بجميع الأدلة المتاحة بحيث يصبح من المشروع القول إنها ليست مجرد نظرية وإنما حقيقة. فنحن لا نقول إن كون

الأرض كروية هو «مجرد نظرية»، على الرغم من أن الناس اعتقدوا في وقت ما أنها كانت مسطحة. وقد حاولت الكنيسة الكاثوليكية في زمن جاليليو الإبقاء على علم الكونيات ما قبل الكوبرنيكي الذي كان يعتقد أن الشمس تدور حول الأرض، لكننا لا نقول الآن إن كون الأرض تدور حول الشمس «مجرد نظرية»، وقد غيّرت البابوية رأيها منذ أمد بعيد بشأن هذه المسألة، ولا ترى في أي شيء في علم الفلك تهديدًا للإيمان المسيحي. وتتخذ معظم الطوائف المسيحية السائدة الآن موقفًا مماثلًا تجاه التطور البيولوجي[1].

في الواقع منذ داروين كان هناك مؤمنون يقولون إن الحديث عن الخلق أو التكوين الإلهي للمخلوقات «من تراب الأرض لا يجب أن يُفهم على أنه في زمن ما من التاريخ مدّ الله يديه في التراب حرفيًا وتكوّنت بمعجزة كائنات حية من التراب والوحل. وإنما يمكن تفسير هذه المقاطع على أنها تقول إن الكائنات الحية تتكون من نفس مادة باقي الكون، على الرغم من خلطها بطرق مناسبة، وامتلاكها لخصائص التغذية والتكاثر. ويمكن النظر إلى الخلق الإلهي على أنه عملية مستمرة وليس حدثًا يحدث لمرة واحدة؛ إذ لا يجب أن تُؤخذ كلمة «أيام» الخلق الستة حرفيًا؛ فيمكن للعلماء المتمكنين علميًا أن يقولوا إن الفعالية الخلاقة لله تمتد من الانفجار العظيم إلى التطور النجمي وتشكيل الكواكب وجميع عصور الجيولوجيا والحفريات والتاريخ البشري حتى يومنا هذا وما بعده. ومن ثم يمكن للمؤمنين أن يقولوا إن التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي هو **الطريقة** التي أوجدنا بها الله، وهي العملية التي قصد بها دائمًا أن تؤدي إلى خلقنا على صورته، متمتعين بالوعي والعقل والإرادة الحرة.

---

(١) راجع تعليقي السابق عن قياس نظرية التطور على كروية الأرض (المراجع).

لذلك ندعو أي شخص يؤمن بتقليد ديني يعلّم أتباعه رفض نظرية التطور (كما هي مطبقة على البشر) للنظر في ما إذا كانت القيمة الروحية في هذا التقيد تتطلب حقًا هذا الرفض. ويمكننا معالجة الخوف من أن قبول التطور الدارويني سوف ينحدر بنا إلى مجرد مستوى حيواني وينكر طبيعتنا «الأسمى». من المسلّم به أن هناك أشخاصًا حولنا، سواء في الحانات أو في الحلقات الدراسية، يرحبون باتخاذ نهج اختزالي يقدم طريقة شبه معقولة لتشخيص الدوافع الأنانية القائمة على أساس بيولوجي وراء كل أفعال الناس، وبالتالي يبدو أنهم يجعلون كل الادعاءات البشرية المتعلقة بالتطلع إلى أي شيء يتجاوز الضرورات البيولوجية للبقاء والتكاثر هباءً. لكن بدلًا من الرد على هذا الاختزال بالسقوط في وثوقية غير علمية، يحتاج كلا النوعين من المواقف إلى فحص مستنداتهما الفكرية بعناية.

تجدر الإشارة إلى أن داروين نفسه، رغم قوله إن التطور ينطبق علينا بلا شك، إلا أنه لم يرَ في هذا الأخير «اختزالًا» لنا في مستوى حيواني فحسب. فكما رأينا في قسم «المرحلة الأولى» من هذا الفصل، لم يتوقف داروين عن تطبيق المعايير الأخلاقية والجمالية على الأنشطة البشرية، وإصدار أحكام سياسية بشأن المجتمع. لكنه لم يمل أبدًا إلى الاعتقاد أن الناس مثلهم مثل الحيوانات الأخرى، وليس لديهم قدرات وتطلعات بشرية فريدة. ربما يسخر متشائم فيقول إن هذا كان مجرد مخلفات ذهنية لداروين كرجل إنجليزي من الطبقة العلَيا في العصر الفيكتوري لم يكن مستعدًا لمواجهة التبعات القاتمة بالفعل لنظريته. وبالطبع لا يمكن إثبات شيء بالاستناد إلى مكانة شخص ما مهما كان متميزًا.

إن حديث الكتاب المقدس عن أن الرجال والنساء خُلقوا «على صورة الله»، وأن لهم «سلطانًا» على بقية الخلقية (تكوين ١: ٢٧-٢٨) يشير إلى بعض الاختلاف المهم جوهريًا بيننا وبين جميع الحيوانات الأخرى. لكن لا يزال يتعين تحديد ما هو هذا الاختلاف بالضبط. كان ميل بين بعض المؤمنين إلى افتراض وقت معين في النمو الجنيني البشري، وفي التطور، عندما يحدث بعض التغير المطلق. وبالنسبة لأولئك الذين يتصورون الروح على أنها جوهر قابل للانفصال، فإن هناك صعوبة واضحة في تحديد أين يقع الانقطاع الميتافيزيقي الحاد - ظهور الروح البشرية - في هاتين العمليتين المستمرتين التجريبيتين، وهما: تطور الجنس البشري، وتطور الجنين البشري في الرحم. إن لدينا ملكات مهمة يفتقر إليها أسلافنا من البشرانيات، وبالمثل لدى البالغين من البشر ملكات مهمة يفتقر إليها الجنين، لكن لا يتبع ذلك أنه يجب أن تكون هناك نقطة محددة في النماء تظهر فيها السمات الجديدة لأول مرة. وهناك الكثير من المفاهيم التي نطبقها الآن (كالزواج والجريمة والحرب والعالِم والرواية والسيمفونية)، لا ينبغي أن نتوقع أنه كان هناك نقطة محددة في التاريخ أصبحت فيها هذه المفاهيم قابلة للتطبيق لأول مرة (في ضوء الطبيعة التدريجية للتطور، لن يكون هناك شجرة بلوط أولى أو فيل أول أيضًا). إن هذه المفاهيم لها حدود غامضة. فلا يمكننا أن نقول بدقة متى ظهرت مفاهيم مثل: الوعي والإرادة الحرة والخطيئة والموسيقى الكلاسيكية والديمقراطية وعرض الأزياء في التطور الفوضوي في كثير من الأحيان للعقلية والثقافة البشرية، لكن هذا لا يمنعنا من تطبيق هذه المفردات بحسم في كثير من الحالات الآن. يتماشى التقرير التدريجي عن نشأة قدرة أو

ممارسة بشرية مع القول إنها أصبحت الآن مختلفة في النوع والقيمة عن سابقاتها.

إن التهديد المفترض لواقع أو قيمة الأشخاص الذي يمثله التطور ليس أكبر من التهديد الذي تشكله بالفعل التقارير المادية والحتمية للطبيعة البشرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، قبل داروين. ربما ما قام به التطور هو جعل هذه القضايا أوضح فقط. ولمعرفة كيف يمكن رؤية التهديد دون الاستناد إلى الثنائية الميتافيزيقية، يمكن أن يساعدنا النهج الأرسطي في التعامل مع مفهوم الشخصية. فإذا قمنا بمماهاة العقل أو الروح بأي شيء يمكّننا من الدماغ القيام به («برمجيات» الدماغ)، فإننا لا نزال داخل نطاق ثنائية الخصائص. تبرز المفردات الذهنية جوهريًا العلل التي نقدمها لأفعالنا ومعتقداتنا ورغباتنا وآمالنا ومخاوفنا. وتَظهر عمليات إثارة الخلايا العصبية، والنواقل العصبية، والهرمونات في التفسيرات العلمية للحركات والتعبيرات العضلية وغيرها من الأحداث الفيزيائية الموصوفة جسديًا. وهذا المستويان من اللغة غير قابلين للاختزال في بعضهما البعض؛ لأنه لا يوجد ضرورة لأن يتجسد نفس الاعتقاد أو الرغبة المحدَّد بمحتواه (ما هو معتقَد وما هو مرغوب) في نفس النوع الفسيولوجي لحالة الدماغ تمامًا في شخصين أو حتى في نفس الشخص في أوقات مختلفة (إذا كان هناك كائنات خارج الأرض، فقد يكون لديهم بعض الاعتقادات التي لدينا، على الأقل فيما يتعلق بالعلوم والرياضيات، لكن كيمياء أدمغتهم قد تكون مختلفة جدًا). ونظرًا لأن كل شخص لديه اعتقادات، فلا أحد – ولا سيما العالِم البيولوجي الذي يريد أن يكون مسؤولًا عقلانيًا عن الأدلة – يمكنه الامتناع عن إبداء علل

اعتقاداتـه. لا يجـب أن تهـدد حقيقـة أن ملكاتنـا العقلية هـي منتجات للتطـور عقلانيـة أو صحـة (العديـد من) الاعتقـادات التي نصـل إليها باسـتعمال هـذه الملـكات. إن علـل اعتقاداتنـا (ومنهـا: المسـلمات الرياضيـة والمبـادئ الأخلاقيـة) لا تقوضهـا حقيقة أن قدراتنـا العقلية المشكّلة لهذه العلل والاعتقادات قد تطورت من مستويات عقلية أكثر بدائية من خلال عملية طويلة من الانتخاب الطبيعي[1].

القيم الأخلاقية والتطور

ربمـا يبدو أن التطور الدارويني لا يزال يمثل تهديدًا جذريًا لقيمنا. فـإذا كان البشـر ينحدرون من الحيوانات، فقد يقول البعض إننا «لسـنا سـوى» قـرود، ويسـتنتجون أنه لا توجـد أي قيمة من قيمنـا تتمتع بأي صحة موضوعية. وقد يُنظر إلى الحياة الإنسانية على أنها مجرد صراع مـن أجـل البقـاء والتكاثـر. وبـكل تأكيـد الخـوف مـن هذا الاسـتنتاج المظلم، ذلك الافتقار الواضح لمعنى الحياة، هو جزء مما يكمن وراء المقاومـة الدينية للتطـور. فهناك قلق مفهوم مـن الأطروحة الاختزالية التـي تقـول إن أي علـل غيـر بيولوجيـة تقدَّم للأفعـال البشـرية – مثلًا :السعي إلى التميز الفني أو العلمي أو العطاء الخيري أو الدعوة الدينية – ليسـت هي العلل «الحقيقية». وقد رأينا في الفصل العاشـر أن فرويد كان يميـل إلـى القـول إن كل نضال بشـري مدفوع في النهايـة بالجوع والرغبة الجنسـية، لكننا رأينا أيضًا مدى كون هذا الزعم محل شك؛ إذ

(١) قيمـة المسـلمات العقليـة والأخلاقية في ضوء نظرية التطور ليسـت آمنـة كما يزعم المؤلف، وقد بينت ذلك في كتابي «نقد الأخلاق التطورية: ريتشارد دوكينز نموذجًا» (مركز براهين)، وأوصي بشدة بقراءة هذا الكتاب مع هذا الفصل (المراجع).

أظهرت الأبحاث الحديثة في البيولوجيا أن السلوك «الإيثاري» لدى النمل وبعض المخلوقات الأعلى يتناسب مع القرابة الجينية (وبالتالي الشخص الذي يقدّم تضحية من أجل شقيقه الذي يشاركه نصف جيناته، لن يصنع هذا مع آخرين أبعد قرابة)، لكن هذا لا يعادل الزعم بالاختزال الجيني لكل الإيثار البشري؛ لأن من الحقائق أننا (في بعض الأحيان) نكون لطفاء مع أشخاص ليس بيننا وبينهم قرابة على الإطلاق.

لماذا يجب أن تكون قيمنا **الأخلاقية** مقوَّضة بالتأملات التطورية أكثر من غيرها، كالاعتقادات العلمية أو الرياضية أو التاريخية؟ لماذا لا نقول إن لدينا بعض القيم الموضوعية ترشد حياتنا، سواء أتت من انسجام النفس الأفلاطوني أو الازدهار الأرسطي أو الاحترام الكانطي للأشخاص أو العدالة الاجتماعية الماركسية أو محبة الله ومحبة القريب اليهودية-المسيحية أو الخليفة المسلم أو الإحسان الكونفوشيوسي أو التعاطف البوذي؟ لا يُثبت التطور البشري أنه ليس لدينا هدف خارجي عن طبيعتنا البيولوجية. هناك أسباب أخرى للشك في موضوعية الأخلاق أو الأحكام الجمالية أو الادعاءات الدينية - مثل: عدم وجود إجماع حولها، كما هو مشهور - لكن حقيقة تطور البشر ليست في حد ذاتها سببًا من هذه الأسباب.

قد تجعلنا بعض التفسيرات التطورية لأصل الاعتقادات والمشاعر الأخلاقية للإنسان أكثر وعيًا بوظيفتها الاجتماعية، وأكثر تشككًا في وجود أحكام لا تعكس تحيزًا أو «حدسًا» أخلاقيًا. لا جديد في هذا النوع من التفكير، فقد طُرح أمامنا في تفسير فيورباخ للدين، ونظرية ماركس للأيديولوجيا، وحفريات الأخلاق لنيتشه، ووصف فرويد

لتطـور المشـاعر الأخلاقية، وعلم الاجتماع الديـن لدوركايم. لكن لا يمكن لأحد أن يختار عدم تقييم بعض أنواع السلوكيات والشخصيات على أنها أفضل من غيرها. لا توجد نظرية علمية، حتى لو كانت نظرية واسـعة النطاق مثل: نظرية التطور الداروينية، يمكنها أن تقدم الإرشـاد الحياتـي الذي قدمتـه الأديان تقليديًا. قد تسـعى المجتمعات البشـرية المسـتقبلية إلى المعرفة الواقعية، ومع ذلـك يمكن أن تختلف اختلافًا واسعًا جدًا في قيمها، فبعض المجتمعات قد تروّج لسيادة عرق السادة أو الأمـة الجبـارة أو الديـن الأصولي، وقد ترفـع مجتمعات أخرى من قيمة كل شخص كغاية في حد ذاته. إن كوننا بحاجة إلى ما هو أكثر من العلم كمصدر لأحكامنا القيمية هو بالتأكيد حقيقة مفاهيمية.

فـي الختـام، نحن لدينا الجرأة على أن نشـير إلى أنـه لا يزال هناك شـيء اسـمه الاختيار الفردي، بل ودرجة معينة من الإرادة الحرة. من المؤكـد أن حالاتنـا الدماغيـة وهرموناتنا يمكـن أن تؤثر على سـلوكنا، ولكـن العكـس صحيح أيضًا، فسـلوكنا يؤثر على أدمغتنـا وهرموناتنا، مثل: تناول الحبوب الدوائية وممارسـة التمارين الجسـدية والمشاركة في التأملات أو الممارسات الدينية. قد نأمل في الحصول على إرشاد علمـي متعلـق بحل مشـاكلنا الشـخصية أو الاجتماعية، لكـن المعرفة العلمية الصلبة هي بضاعة بعيدة المنال، وخاصة في موضوعات معقدة مثل: الطبيعة البشرية الفردية وتنوع المجتمعات البشرية. وكما رأينا في عدة مواضع من هذا الكتاب، فإن العلم قابل للتطبيق على المشكلات الاجتماعيـة فقط بالاقتران مـع الأحكام القيمية، التي يجب أن نتخذها علـى أسـاس آخر غير العلـم. إن المعرفـة العلمية المفيـدة مرحب بها دائمًـا متـى تحققـت – خاصـة في الطـب – لكـن غالبًا ما يتعيـن علينا

الاستمرار في حياتنا بدونها، وحتى عندما تتحقق لا يمكنها الإجابة على كل أسئلة الحياة.

للمزيد من القراءة

أُعيد طباعة كتابة «أصل الأنواع» الكلاسيكي لداروين في Pelican classics and in a Mentor paperback (New York: New American Library). والعنوان الكامل للكتاب هو « أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي: أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or the Preservation of Favored Races in the Struggle of Life». وقد قام عالم الوراثة ستيف جونز Steve Jones بتحديث كتاب «أصل الأنواع» في كتابه Almost Like a Whale (New York: Doubleday, 1999). أما الكتاب الرئيسي الثاني لداروين، «نشأة الإنسان والانتخاب الجنسي The Descent of Man and Selection in Relation to Sex»، فهو متاح الآن بمقدمة مفيدة بقلم جون تايلر بونر وروبرت ماي John Tyler Bonner and Robert M. May (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981). وما هو في الحقيقة الجزء الثالث من هذا العمل قد أُعيد نشره على نحو منفصل تحت عنوان «التعبير عن العواطف في الإنسان والحيوانات» The Expression of the Emotions in Man and Animals (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

هناك مناقشة نقدية ممتازة للجوانب العديدة لفكر داروين في: Tim Lewens in Darwin (London: Routledge, 2007)، مع فصول في العقل والأخلاق والمعرفة والسياسة والفلسفة.

Philip Kitcher, Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith (New York: Oxford University .Press, 2007)

القضايا الفلسفية المتعلقة بعلم النفس التطوري مناقشة في: Anthony O'Hear in Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation (Oxford: Oxford University Press, 1997)، و: Janet R. Richards, Human Nature after Darwin: A Philosophical Introduction (London: Routledge, 2000)، و: John Dupre, Human Nature and the Limits of Science (Oxford: Oxford University Press, 2001) and Humans and Other Animals (Oxford: Oxford University .Press, 2002)

في سلسلة «مقدمة قصيرة جدًا» التي نشرتها مطبعة جامعة أكسفورد هناك عناوين ذات صلة بداروين والتطور وعلم النفس التطوري وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

تأثر تصويرنا الهيكلي لمجادلات ما بعد داروين بكتاب: Carl N. Degler's book In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought (Oxford: Oxford University Press, 1991).

قدّم الفيلسوف جون دوبر John Dupre مسحًا موجزًا ثاقب النظر للفكر الداروينی وآثاره الأوسع في كتابه Darwin's Legacy: What Evolution Means Today (Oxford: Oxford University Press, .2003)

هنـاك عملان تأريخيان لعلم النفـس مثيران للتفكير هما: George A. Millar and R. Buckout, Psychology: The Science of Mental Life, 2nd ed. (New York: Harper & Row, 1973) و: L. S. Hearnshaw, The Shaping of Modern Psychology: An Historical Introduction (London: Routledge, 1987). وهـذا العمل الأخير يغطي القصة من بداية العصور القديمة. وفي كتاب Acts of Meaning (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990) يستعرض جيرون برونر Jerome Bruner التقدم في علم النفس ويوصي بـ «علم نفس ثقافي».

يقـدّم سـتيفن جـاي غولد فـي كتابـه The Mismeasure of Man (New York: W. W. Norton, 1981) نقدًا مفصلًا للحتمية البيولوجية واختبار الذكاء.

Edward O. Wilson's ideas are to be found in Sociobiology: The New Synthesis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), On Human Nature (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), and Consilience: The Unity of Knowledge (Boston: Little, Brown, 1998).

مـن الأعمال التي عبّرت بقوة عن معارضة البيولوجيا الاجتماعية: Steven Rose, R. C. Lewontin, and Leon J. Kamin in Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human and Nature (New York: Penguin, 1984)، وهذا الجدل مبحوث بالتفصيل بقلم عالمة الاجتماع يوليكا سيغيرستـرال في: Ullica Segerstrale, Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate (Oxford: Oxford

(University Press, 2000. وتجـد الانتقـادات الفلسـفية فـي أعمال: Michael Ruse, Sociobiology: Sense or Nonsense? (Dordrecht, The Netherlands: Reidel, 1985)، و: Mary Midgeley, Beast and Man: The Roots of Human Nature (London: Methuen, 1980)، و: Philip Kitcher, Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature (Cambridge, MA: MIT Press, 1985). وهـذا الكتـاب الأخيـر متخصـص، وقدّم كيتشـر ملخصًـا مفيـدًا فـي: Behavioral and Brain Sciences 10 (1987): 61–100.

يمـزج كتاب روبـرت رايـت Robert Wright, The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life (New York: Random House 1994) بيـن نظريـات داروين وحياته وعلم النفس التطوري الحديث. ولستفين بينكر توصيفات سهلة القراءة لعلم النفـس التطوري فـي: How the Mind Works (New York: W. W. Norton, 1997) و: The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature (New York: Viking, 2002). أمـا بيـان مدرسـة سـانتا باربـارا فهـو فـي: The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, ed. J. H. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby (New York: Oxford University Press, 1996).

تشمل الكتب المدرسية لعلم النفس التطوري:

- David M. Buss, Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind (New York: Pearson, 2011)

- Louise Barrett, Robin Dunbar, and John Lycett, Human Evolutionary Psychology (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002)

- K. L. Laland and G. R. Brown, Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour (Oxford: Oxford University Press, 2002)

- The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology, ed. Robin Dunbar and Louise Barrett (Oxford: Oxford University Press, 2007).

يقـدم كتـاب Denis Noble, The Music of Life: Biology beyond the Genome (Oxford: Oxford University Press, 2006) نقـدًا للاختزاليـة الكيميائية-الحيويـة ودفاعًـا أنيقًـا عـن «الأنظمـة البيولوجية»، حيث يُتعرَّف فيها على العديد من مستويات السببية.

إن عمـل روجـر سـكرتون Roger Scruton's Intelligent Person's Guide to Philosophy (London: Duckworth, 1996) مدفوع من قناعته بأن «الحقيقة العلمية تتصف بالوهم البشري باعتبارها منتجًـا ثانويًـا منتظمًا، وأن الفلسـفة هي أوثق سـلاح فـي محاولة إنقاذ الحقيقـة مـن هذا المأزق». انظـر أيضًـا: Scruton's Intelligent Person's Guide to Modern Culture (London: Duckworth, 1998).

تقاعدت ماري كلارك Mary E. Clark من منصبها في قسم «فض النزاعات conflict resolution» [في جامعة جورج ماسـون]، وكتبت

كتابًا متعدد التخصصات على نحو واسع، وهو: In Search of Human Nature (London: Routledge, 2002)، تقدم فيه الأمل في المستقبل، على الرغم من مشاكلنا المتعددة.

يمثل عمل جون كوتينغهام John Cottingham On the Meaning of Life (London: Routledge, 2003) مناقشة واضحة وموجزة ومتوازنة تنتهي بالتوصية ببعض أشكال الممارسة الروحية غير العقائدية لتطوير استجاباتنا للحقيقة الموضوعية والخير والجمال والإيمان والأمل والحب. وفي الآونة الأخيرة أضاف في موضوع تأثير الجمال: How to Believe (London: Bloomsbury, 2015).

أسئلة للنقاش

١- هل الانتخاب الطبيعي هو العامل الوحيد في تطور الأنواع؟

٢- هل الداروينية الاجتماعية («الاسبنسرية») صحيحة بأي شكل؟

٣- هل يمكن أن يظهر مفهوم الثقافة في التفسير العلمي؟

٤- هل مفهوم الوحدات النمطية الذهنية أوضح من مفهوم الغرائز؟

٥- هل تشكّل حقيقة التطور تهديدًا حقيقيًا للاعتقاد والممارسة الدينين؟

الفصل الثالث عشر

الطبيعة البشرية والنظرية النسوية

في التقليد الفلسفي الغربي، غالبًا ما تتجاوز نظريات الطبيعة البشرية حقيقة الاختلاف بين الجنسين. لقد وثّق مؤرخات الفلسفة النسويات الطرق التي يشكّل بها الاختلاف الجنسي (وبالتالي النساء) تحديات للنظريات الفلسفية من أفلاطون إلى سارتر. وتكمن الصعوبة الأساسية في أن العديد من الفلاسفة يميلون، ضمنيًا أو صراحة، إلى مساواة الطبيعة البشرية بالطبيعة الذكورية. لكن أين موضع المرأة إذن؟

تقليديًا، يُقدَّم لهذه المشكلة حل من اثنين: إما جعل النساء والرجال أنواعًا مختلفة من الكائنات ذات امتيازات وإمكانيات مختلفة، وإما جعل النساء رجال غير مكتملين، أي: بشر غير كاملين، يقتربن من الامتيازات ذات الصلة لكن لا يحققنها. يجسد روسو المقاربة الأولى في أطروحته عن التعليم، حيث قال: «لقد أوضحنا سابقًا . . . أن الرجل والمرأة ليسا، ولا يجب أن يكونا، متشابهين في الطبع والشخصية، وهذا يعني بالطبع أنه لا ينبغي أن يتعلما بنفس الطريقة» (Emilius and Sophia, H. Baldwin 3:5.8, 1783). في المقابل، يرى أرسطو أن أنثى الحيوان هي «مثل الذكر المشوَّه» (Generation of Animals, 737a27–28). فالذكور والإناث، الرجال والنساء، يتشاركون في غاية واحدة (أو هدف واحد)، وهي الإدراك الكامل

لقدراتهـم البشـرية الطبيعية، لكن الإنـاث لا يمكنهن بلـوغ هذه الغاية البلـوغ الكامـل. وإنـاث الحيوانـات، علـى عكـس ذكـور الحيوانات، «تفتقرن إلى الحرارة المناسبة للإعداد الكامل لبقاياهن في البذور التي يمكن أن تنقل الروح إلى نسـلها». في بيولوجيا أرسـطو يشـبه الإعداد concoction الطبـخ، وكان يعتقد أن المواد الجسـدية (أو البقايا) التي تصبـح السـائل المنـوي الذكـري هـي فقـط «المطبوخـة». وليـس من الواضـح (تمامًـا) كيف أن نظرة أرسـطو البيولوجيـة للإناث على أنهن ذكور «مشـوهة» ترتبط بمزاعمه في كتابه «السياسـة» عن قصور الملكة العقلانية للنسـاء عن أن تكون «موثوقة» (انظر الفصل الخامس). لكن من الواضح، وفقًا لأرسـطو، أن النسـاء لسـن متطـورات بيولوجيًا ولا سياسـيًا التطـور الكامل؛ إذ لا يمكنهـن أن يدركن تمامًا مـا تعنيه كلمة الإنسـان. علـى الرغـم من كل من روسـو وأرسـطو يقدمان تفسـيرات مختلفة لوضع المرأة فيما يتعلق بالطبيعة البشـرية، إلا أنهما قد اعتقدا أن تعليـم المـرأة ومكانهـا في المجتمـع ومكانها في الأسـرة في مرتبة أدنى بحق من تعليم ومكانة الرجل. فإما أن النساء يختلفن عن الرجال، وبالتالـي لا يصـح قياسـهن بالمعيـار الـذي حددتـه الطبيعـة البشـرية الذكورية، أو أنهن يتقاسمن نفس الطبيعة البشرية مثل الرجال ولكنهن لا يحققنها بالكامل أبدًا. في ضوء هذا التاريخ، من المعقول التسـاؤل عمـا إذا كان مفهـوم الطبيعـة البشـرية يمكن أن يقدم أي شـيء للنظرية النسوية.

ومَـع ذلـك فـإن النسـويات الإنسـانويات humanist feminists يعتقـدن أن فكرة الطبيعة البشـرية، على الرغـم من عدم قدرتها تاريخيًا على اسـتيعاب الاختلاف الجنسـي (أو النسـاء) على نحو متسـق، هي

فكرة لا غنى عنها للنسويات، وعليهن تفسيرها واستخدامها في حججهن ضد التمييز على أساس الجنس. علاوة على ذلك، تشير النسويات الإنسانويات إلى النظرية النسوية، مثل أي نظرية اجتماعية أو سياسية، تعتمد (إما ضمنًا أو صراحة) على وجهة نظر متعلقة بالطبيعة البشرية. وعلى عكس **نسويات الاختلاف** difference feminists، اللواتي يؤكدن على الفروق الأخلاقية والنفسية بين الرجال والنساء كما تتجلى في مركزية الممارسات الأمومية والرعائية في الحياة الأخلاقية للنساء وتتقوى بها، فإن النسويات الإنسانويات يعتقدن أن هناك طبيعة بشرية جوهرية مشتركة بين النساء والرجال. ومحل خطأ الإنسانوية الفلسفية في الماضي هو في الاعتقاد بأنه إما أن الرجل والمرأة لا يتشاركان في طبيعة واحدة أو أن المرأة لا يمكنها سوى تحقيقها على نحو تقريبي.

من الناحية التاريخية، نشأ أحد مسارات النسوية الإنسانوية في الفكر السياسي الليبرالي لماري ولستونكرافت Mary Wollstone-craft (١٧٥٩ - ١٧٩٧)، وهي فيلسوفة من فلاسفة التنوير، وجادلت بشدة في كتابها «إثبات حقوق المرأة A Vindication of the Rights of Woman» (١٧٩٢م) ضد وجهة نظر رسو القائلة إن الرجال والنساء لديهما طبيعتان بشريتان تكامليان. ودافعت عن الطبيعة العقلانية للنساء على الرغم من عدم كفاية تعليمهن واهتمامهن بالمظهر والأشغال التافهة مثل: قراءة الروايات الرومانسية، وهي أمور ترجع إلى المجتمع. ودافعت عن المساواة في التعليم والحقوق السياسية للنساء. ومن أقوالها: «يتقوى عقل الأنثى بتوسيعه، فيكون هناك حد للطاعة العمياء» (الفصل الثاني، القسم ٢١).

وينشأ المسار الثاني للنسوية الإنسانوية من العمل النسوي الكلاسيكي لسيمون دي بوفوار (١٩٠٨- ١٩٨٦م): «الجنس الآخر» (١٩٤٩م)، الذي يجمع وصفًا شاملًا للمعنى الاجتماعي لكون الفرد امرأة كنوع اجتماعي gendered بأنطولوجيا ترسم تمييزًا أساسيًا بين الذات والآخر. غالبًا ما يُشار إلى بوفوار على أنها منشئ الآراء **البنائية الاجتماعية** social constructionist حول النوع الاجتماعي في وصفها التفصيلي للتكيف الاجتماعي للفتيات والنساء. والبنائية الاجتماعية هي وجهة النظر القائلة إن الجنس gender هو تصنيف اجتماعي وليس بيولوجيًا. وبتعبير بوفوار الشهير: «لا يولد الفرد امرأة، بل يصبح امرأة» (ص٣٠١). تعتمد أنطولوجيا الذات والآخر لبوفوار على أفكار سارتر (انظر الفصل الحادي عشر). ولكنها تستخدمها في وصف مبتكر للتجربة التي تعيشها النساء. بالنسبة لها، نحن البشر جميعًا مجموعات معقدة من الذات والآخر، من الذات والموضوع، من الفاعل والمفعول، لكن المرأة لا تدرك إنسانيتها الكاملة بسبب البنى الاجتماعية القمعية ولأنها تميل إلى التنازل عن ذاتها وفاعليتها الكاملة. اعتقدت بوفوار أن كلًا من الزواج والأمومة مؤسستان تفقد فيهما المرأة (أو تتخلى عن) حريتها وفاعليتها بسبب الانغماس في احتياجات ومطالب الآخرين.

تشترك ولستونكرافت وبوفوار، على الرغم من الاختلافات الفلسفية بينهما، في الافتراض القائل بوجود طبيعة بشرية مشتركة، وأن التغيير الاجتماعي ضروري حتى تتمكن النساء من تحقيقها التحقيق الكامل. فبالنسبة لولستونكرافت، فإن جوهر الإنسان هو العقلانية؛ لذلك ينصب تركيزها على تعليم النساء. أما بوفوار فينصب تركيزها

على حرية الإنسان والتغيرات الاجتماعية والسياسية التي من شأنها أن تجعل ذاتية وحرية المرأة الكاملتين متحققتين. وعلى الرغم من اختلاف وجهات نظرهما حول ما هو مهم من الناحية الأخلاقية، إلا أنهما يتفقان على أن تحقيق الإمكانات البشرية للنساء يتطلب تغييرًا اجتماعيًا وسياسيًا كبيرًا.

الفلسفة النسوية والنسوية

من المفيد التمييز بين الفلسفة النسوية والنسوية كحركة سياسية، على الرغم من وجود تفاعل كبير بين الاثنين. تشير الفلسفة أو النظرية النسوية إلى الكتابات أو الحجج التي تجادل ضد اضطهاد الرجال للنساء. ومن المثير للدهشة أن نجد إحدى أقدم الحجج الفلسفية للمساواة الفلسفية بين الجنسين في كتاب «الجمهورية» لأفلاطون (انظر الفصل الرابع)؛ إذ يناقش سقراط ومحاوروه تعليم وأدوار رجال ونساء الطبقة الوصية أو الحاكمة في الدولة المثالية (أو مدينة بوليس)، ويكون السؤال هو: أي تعليم وأي أدوار يناسب المرأة؟ فيجادل سقراط بأنه إذا كان على النساء أن يقمن بنفس أدوار الرجال، فيجب أن يتلقين نفس التعليم (الموسيقى والتمارين الرياضية وفن الحرب). لكن يُعترَض هنا فيقال إن الجميع يتفق على أن للرجال والنساء طبيعتين مختلفتين، فكيف يمكن أن تقوم النساء بنفس أدوار الرجال؟ يجيب سقراط: «افترض على سبيل المثال أنه كان علينا أن نسأل عما إذا كان هناك تعارض في الطبيعة بين الرجل الأصلع والرجل الأشعر، وسلمنا بهذا التعارض، فهل إذا كان الرجال الصلع إسكافيون يجب أن نمنع الرجال الأشاعر من أن يكونوا إسكافيين، والعكس؟» (-Repub

(lic, 454c–d. ووجهـة نظـره هي أن الاختلافات يجب أن تكون ذات صلة بالدور المعني؛ لذا فإن مجرد الإشارة إلى الاختلافات بين الرجل والمرأة لا يحسم مسألة ما إذا كان بإمكان المرأة أداء نفس الأدوار التي يؤديهـا الرجل، وبالتالي تتطلب نفس التعليم الصارمة وقد تشـارك في المجتمـع الحاكـم. إن هذه الحجة، على الرغـم من تقييداتها، هي أول حجاج نسوي يمكن التعرف عليه في التقليد الفلسفي الغربيّ.

بعـد أفلاطـون، وجدنا حلقـات متفرقة من التفكير النسـوي، مثل: حجة تفوق المرأة على أسـس أرسـطية التي جادلت بها فيلسوفة عصر النهضة لوكريزيا مارينيلا Lucrezia Marinella (١٥٧١ - ١٦٥٣م). وفـي بدايـة القرن الثامن عشـر، دافع بعض فلاسـفة التنوير مثل: ماري ولسـتونكرافت عن المسـاواة بين المرأة والرجل. وفي القرنين التاسع عشـر والعشـرين طـور فلاسـفة مثل: جـون سـتيورات مِـل (١٨٠٦- ١٨٧٣م)، وهاربيت تايلور Harriet Taylor (١٨٠٧ - ١٨٥٨م) حجة معقدة ومفصلة للمسـاواة الاجتماعية والسياسـية والقانونية بين النساء والرجـال. وقـد أدت فكـرة الطبيعة البشـرية دورًا رئيسـيًا فـي كل هذه الحجـج، التـي يمكـن تلخيصها بالقـول إنه نظرًا لأن السـمات المهمة للطبيعـة البشـرية معياريًا موجودة بالتسـاوي في النسـاء والرجال، فإن كليهمـا يسـتحق تعليمًـا متسـاويًا، وحقوقًـا سياسـية متسـاوية، ومزايـا اجتماعية. كما سـنرى، كانت النظرية النسـوية الإنسـانوية متداخلة مع النسوية كحركة سياسية في بريطانيا والولايات المتحدة.

نشـأت النسـوية الغربية الحديثة كحركة سياسية تتغذى على أفكار ومُثُل التنوير والثورة الفرنسـية في القرن الثامن عشـر. وعادة ما يرجع تاريخ ظهور الحركة النسـائية في الولايات المتحدة إلى اتفاقية سينيكا

فولز Seneca Falls عام ١٨٤٨م؛ إذ كانت النسويات في الولايات المتحدة تعمل أيضًا على إلغاء العبودية. وفي وقت لاحق عملن على حصول النساء على حق التصويت وتحالفن أيضًا مع الجماعات المناهضة للحرب والداعية لنزع السلاح. وخلال الفترة نفسها، سعى البريطانيون والفرنسيون أيضًا إلى التصويت لصالح النساء. وتُسمَّى أحيانًا الحركة النسوية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بنسوية «الموجة الأولى». وغالبًا ما يرجع تاريخ نسوية الموجة الثانية إلى منتصف القرن العشرين، وترتبط بحركات التحرر السياسي الأخرى في الولايات المتحدة والغرب مثل حركة الحقوق المدنية والمحتجين ضد حرب فيتنام. أخيرًا تعود نسوية الموجة الثالثة إلى تسعينيات القرن الماضي، عندما احتجت النساء ذوات اللون[١] على استبعادهن من النظرية والممارسة النسوية. وبتعبير كيمبريلي كرينشو Kimberlé Crenshaw: «أقترح أن النساء السود يمكن أن يعانين من التمييز بطرق مشابهة ومختلفة في نفس الوقت عن الطرق التي تعاني بها النساء البيض والرجال السود» (انظر: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," p. 149). وقد طوّرت كرينشو وغيرها من النسويات ذوات اللون مفهوم **تقاطع أشكال التمييز** intersectionality، للتعبير عن فكرة أن هوياتنا الاجتماعية عبارة عن مزيج معقد من المواقف الاجتماعية مثل: العرق والطبقة والنوع الاجتماعي، ويجب على النظريات النسوية والإجراءات السياسية أن تعكس هذه الحقيقة.

---

(١) مصطلح سياسي يشمل كل امرأة لا تُعتبر بيضاء (المراجع).

هناك الكثير مما يمكن قوله عن تاريخ النسوية، بما في ذلك تطور النسوية في الشرق الأوسط وأفريقيا وأجزاء أخرى من العالم. ومع ذلك، فإن النسوية الإنسانوية ظاهرة غربية ومميزة من الناحيتين التاريخية والنظرية؛ لذلك سنركز عليها هنا (للحصول على مقدمة للنظرية النسوية من منظور غير غربي انظر: Uma Narayan's Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism. ولمزيد من المعلومات عن النساء في الفلسفة الغربية، انظر: الفصل الأول والثاني والثالث والسابع في هذا المجلد).

إن النسوية كحركة سياسية موجهة نحو الفعل والتغيير السياسي وليس مجرد الأفكار وفهم وضع المرأة. في المقابل تسعى الفلسفة النسوية إلى فهم بنية عدم المساواة أو الاضطهاد من أجل اقتراح سبل للتغيير. وفي حين أن الفلسفة النسوية قد أثرت في بعض الأحيان بشكل مباشر على السياسية النسوية (والعكس صحيح)، فمن المفيد التمييز بين الاثنين؛ لأن لهما تاريخين مختلفين وأغراض مختلفة، وإن كان هناك تداخل في بعض الأحيان.

النسوية الإنسانوية المعاصرة

تجادل النسويات الإنسانويات المعاصرات بأن الرجال والنساء يتشاركون تلك الخصائص أو القدرات المتعلقة بعيش حياة بشرية مزدهِرة، وأنه يجب أن تتاح لهم فرص متساوية لممارسة هذه القدرات البشرية المشتركة. وبسبب تركيز النسويات الإنسانويات على المساواة بين الرجل والمرأة، يُطلَق عليهن أيضًا اسم نسويات «التماثل» أو «المساواة». وتستند النسويات الإنسانويات إلى فكرة الطبيعة

المشتركة، إما ضمنيًا أو صراحة، من أجل تأسيس مطالبهن بالمعاملة المتساوية للنساء.

في كتاب «العدالة والنوع الاجتماعي والأسرة»، ركزت الفيلسوفة السياسية سوزان مولر أوكين Susan Moller Okin (١٩٤٦-٢٠٠٤م) بعين نقدية على الأسرة والنطاق الخاص كموقع للظلم الخطير للنساء. وانتقدت أكوين نظرية العدالة كإنصاف المؤثرة جدًا للفيلسوف السياسي جون رولز (١٩٢١- ٢٠٠٢م)؛ لأنها تحتفظ بمفهوم العدالة للمجال العام، الأمر الذي يترك الأسرة كمجال لا يمكن أن يكون فيه، من حيث المبدأ، أي ظلم. وبما أن الأسرة، حسب أوكين، هي سياق من أهم سياقات عدم المساواة والقمع بالنسبة للمرأة، فإن تقرير رولز عن العدالة معيب ومحدود على نحو خطير. من الواضح أن أوكين كان يدور في ذهنها أسرة بطريركية ذات معيارية مغايرة[١] تعمل فيها الزوجة الأعمال المنزلية بلا أجر وتؤدي مهام الأمومة وتكون تحت سلطة الزوج. وتعتقد أوكين أن على الدولة أن تقوم بما هو أكثر من زيادة الاختيارات الطوعية للمرأة وتعويضها عنها أي ضرر تكبدته. وتجادل بالإضافة إلى ذلك أن الدولة يجب أن تعزز نموذجًا للمساواة في الحياة الأسرية، فتقول إنه يجب على الدولة «تشجيع وتسهيل المشاركة المتساوية للرجل والمرأة في العمل مدفوع الأجر وغير المدفوع، أو العمل الإنتاجي والإنجابي» (ص١٧١). إن تشديد أوكين على تدخل الدولة لضمان المساواة بين الرجل والمرأة

(١) المعيارية المغايرة Heteronormativity هي ببساطة جعل المغايرة الجنسية (الذكر والأنثى) معيارًا، وأن للرجل دور وللمرأة دور بناء على هذه الثنائية البيولوجية، وعكسها المعيارية المثلية (المراجع).

في كل من المجالين العام والخاص يضع عملها الرائد في الفلسفة السياسية في فئة النسوية الإنسانوية.

لقد طوّرت مارثا نوسبام Martha Nussbaum، بالاعتماد على أفكار أرسطو، **مقاربة القدرات** capabilities تجاه العدالة الاجتماعية، التي تشمل تكافؤ الفرص للنساء. وتقوم مقاربة القدرات على فكرة أرسطية-محدَّثة عن ازدهار الإنسان، أو العيش والعمل بشكل جيد. لكن فكرة نوسبام عن ازدهار الإنسان تنفصل عن أرسطو الذي اعتقد أن أفضل حياة للإنسان هي حياة الفضيلة (انظر الفصل الخامس)، أما نوسبام فتقترح قائمة من عشر قدرات أساسية يجب على المجتمعات أن توفرها لمواطنيها:

١- **الحياة**: القدرة على العيش حتى نهاية العمر الطبيعي، فلا يموت الفرد قبل الأوان، أو تكون حياته ناقصة لدرجة لا تستحق العيش.

٢- **الصحة الجسدية**: قدرة الفرد على التمتع بصحة جيدة، التي تشمل الصحة الإنجابية، والتغذي بالشكل الكافي والحصول على المأوى المناسب.

٣- **السلامة الجسدية**: قدرة الفرد على التنقل بحرية من مكان إلى آخر، وأن يكون آمنا من الاعتداء العنيف، ومنه: الاعتداء الجنسي والعنف المنزلي، والحصول على فرص للإشباع الجنسي والاختيار في مسألة الإنجاب.

٤- **الحواس والخيال والفكر**: قدرة الفرد على استخدام الحواس والخيال والتفكير والعقل والقيام بكل بهذا بطريقة

«إنسـانية حقًا»، طريقة مغروسة بالتعليم المناسب ومستنيرة به، مثل: معرفة القراءة والكتابة والتدريب الرياضي والعلمي الأساسـي. وقدرة الفرد على اسـتخدام الخيـال والفكر فيما يتعلـق بتجربـة وإنتـاج الأعمـال والأحـداث التـي يختارها المـرء، الدينيـة والأدبيـة والموسـيقية وما إلى ذلـك. وقدرة الفـرد علـى اسـتخدام عقلـه بـلا أي تهديد بضمانـات حرية التعبيـر فيمـا يتعلـق بالخطـاب السياسـي والفنـي وحريـة الممارسـة الدينيـة. وقدرة الفرد على تجربـة تجارب ممتعة وتجنب الألـم المجاني.

٥- **العواطـف**: قدرة الفرد على التعلق بالأشـياء والأشـخاص، وأن يحـب مـن يحبه ويهتم بـه ويحزن على غيابه، وبشـكل عام أن يحب ويحزن ويتشوق ويمتن ويغضب غضبًا مبرَّرًا. والنمـو العاطفي بعيدًا عن الخوف والقلق (دعـم هذه القدرة يعني دعم أشـكال الارتباط البشـري التي يمكـن إثبات أنها جوهرية لنموها).

٦- **التفكيـر العملـي**: قـدرة الفـرد علـى تكويـن تصـور للخيـر والانخـراط فـي التفكير النقـدي المتعلـق بالتخطيط لحياته (يسـتلزم ذلـك حمايـة حريـة الضميـر وممارسـة الشـعائر الدينية).

٧- **الانتماء:**

(أ)- قدرة الفرد على العيش مع الآخرين ونحوهم، والاعترف بالبشـر الآخريـن والاهتمام بهم والانخراط في أشـكال

مختلفة من التفاعل الاجتماعي، ومن ثم يكون الفرد قادرًا على تخيل حالة شخص آخر (حماية هذه القدرة تعني حماية المؤسسات التي تشكّل وتغذي هذه الأشكال من الانتماء، وكذلك حماية حرية التجمع والخطاب السياسي).

(ب)- امتلاك الأسس الاحتماعية المتمثلة في احترام الذات وعدم التحقير منها، أي: قدرة الفرد على أن يعامَل ككائن مكرَّم تتساوى قيمته مع قيمة الآخرن. ينطوي هذا على أحكام عدم التمييز على أساس العرق والجنس والتوجه الجنسي والإثنية والطبقة الاجتماعية والدين والأصل القومي.

٨- **الأنواع الأخرى**: قدرة الفرد على الاهتمام والتعلق بالحيوانات والنباتات وعالم الطبيعة.

٩- **اللعب**: قدرة الفرد على الضحك واللعب والاستمتاع بالأنشطة الترفيهية.

١٠- **تحكم الفرد في بيئته:**

(أ)- البيئة السياسية: قدرة الفرد على المشاركة الساسية الفعالة في الخيارات السياسية التي تحكم حياته، والتمتع بحق المشاركة السياسية وحرية التعبير بلا تهديد وتشكيل الجمعيات.

(ب)- البيئة المادية: قدرة الفرد على حيازة الممتلكات (الأراضي والسلع المتحركة)، والتمتع بحقوق الملكية

بالتساوي مع الآخرين، والتمتع بحق البحث عن عمل بالتساوي مع الآخرين، وعدم التفتيش والمصادرة بلا مبرر. وفي العمل، قدرة الفرد على العمل كإنسان، وممارسة التفكير العملي والدخول في علاقات ذات معنى من التقدير المتبادل مع الآخرين (Harvard Human Rights Journal 20:22–24).

تمدنا قائمة نوسبام بصورة غنية ومعقدة للطبيعة البشرية تشمل تلك القدرات التي تميز الإنسان. والمجتمع العادل سيدعم تنمية هذه القدرات لدى جميع مواطنيه. وهذه القدرات التي حددتها نوسبام هي للرجال والنساء، بحيث يمكن قراءتها، من بين أمور أخرى، على أنها دعوة للمساواة بين الجنسين كعنصر من عناصر العدالة الاجتماعية. ومن المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من أن المجتمعات بمطالبة بتنمية هذه القدرات البشرية المركزية، إلا أنها غير مكلفة بأن تفرض تفعيلها (المجتمع العادل سوف يوفر الملاعب، لكنه لن يجعل الطفل المولع بالكتب يلعب عليها).

لقد جمعت نوسبام قائمتها للقدرات البشرية على نحو جدلي، في محادثة مع فلاسفة آخرين ومنظرين اجتماعيين وأشخاص عاديين في الولايات المتحدة وخارجها. وتبقى القائمة قابلة للمراجعة كما هو مطلوب من التبادل الجدلي. وقد جادلت نوسبام بأن الطريقة الجدلية تسمح بإدراج وجهات النظر غير الغربية وادعاءات المجموعات التي تعاني من الإقصاء. ومع ذلك، انتُقدت قائمتها باعتبارها جوهرانية (من قِبل أولئك الذين ينكرون وجود طبيعة بشرية عالمية)، وغربية (من قِبل أولئك الذين يعتقدون أنها تعترف فقط بالقيم الغربية أو تفضلها)،

ومتحيزة ضد مجموعات مختلفة (على سبيل المثال: الأشخاص ذوي الإعاقة الذين قد لا يكونون قادرين على اللعب، وبالتالي يفتقرون إلى قدرة بشرية أساسية)، وذكورية (على سبيل المثال: القائمة لا تعترف بالشكل الكافي بقدرة المرأة على الإنجاب والاحتياجات الخاصة بالنوع الاجتماعي اللازمة عنه).

بالإضافة إلى هذه الانتقادات المحددة لنظرية نوسبام، طورت لويز أنتوني Louise Antony في عملها «الطبيعة والمعايير Nature and Norms» (Ethics 111, no. 1 [2000]:8–36) نقدًا منهجًا لوجهة نظر القدرات الطبيعية البشرية. تركز أنتوني على استخدام نوسبام لتمييز الفيلسوف برنارد وليامز Bernard Williams (١٩٢٩-٢٠٠٣م) بين **التقارير الداخلية والخارجية** عن الطبيعة البشرية، ما يثير مسألة نوع مفهوم الطبيعة البشرية الذي تفترضه نوسبام مسبقًا. هل مفهومنا عن الطبيعة البشرية هو في الأساسي بيولوجي أو علمي (ما يسميه وليامز ونوسبام التقرير الخارجي) يشير إلى الخصائص التي تُستخدم لتحديد أعضاء النوع البشري مثل: حمضنا النووي أو القدرة المميزة على الكلام أو القدرة على التفكير أو القدرة على استخدام الأدوات؟ لا تحتوي التقارير الخارجية عن الطبيعة البشرية على أي محتوى معياري، فهي قد تخبرنا عن البشر كنوع، لكنها لا تخبرنا بشيء فيما يتعلق بما يجب أن يكونوا عليه. أو هل مفهومنا عن الطبيعة البشرية معياري جوهريًا، أي: يشير إلى الخصائص البشرية التي لها أهميةَ أخلاقية، مثل: العقلانية أو الاستقلانية أو الإرادة الحرة؟ تسجل التقارير الداخلية للطبيعة البشرية مفاهيمنا والتزاماتنا الذاتية الفردية والاجتماعية، ما نعتقد أنه من الناحية الوصفية والمعيارية تأسيسي

للإنسان. تحدد نوسبام مفهوما عن الطبيعة البشرية على أنه مفهوم داخلي. لكن، وفقًا لأنتوني، فإن هذا يتعارض تمامًا مع الغرض من الاستناد إلى الطبيعة البشرية في المقام الأول. «ما أريد أن أشير إليه هو أن الاستناد إلى قيم الجمهور – الخطوة التي جعلت التقرير داخليًا وليس خارجيًا – يلغي تمامًا الإحالة إلى الطبيعة البشرية» (ص٢٣). بمجرد توضيح معنى الطبيعة البشرية عند نوسبام، نجد أنه لا يمكن أن يكون بمثابة تبرير خارجي للادعاءات المعيارية؛ لأنه مجرد مفهوم معياري للطبيعة البشرية، وبدلًا من أن يوفر أساسًا للادعاءات المعيارية، لن يكون مقنعًا لأي شخص لا يقبله بالفعل. في النهاية، هناك قدر كبير من الخلاف حول ما هو ذو قيمة في حياة الإنسان عبر الثقافات وحتى داخل ثقافة واحدة.

يبدو أننا وصلنا إلى طريق مسدود. يبدو أن هناك فجوة لا يمكن ردمها بين الطبيعة البشرية المفهومة من منظور بيولوجي على أنها تحدد العضوية في النوع البشري، وهو مفهوم يخلو من القواعد والقيم، والمفهوم المعياري للطبيعة البشرية (مثلًا: ككائن يتمتع بالعقلانية أو الاستقلالية أو الإرادة الحرة) اللازم لتأسيس الحجة السياسية والأخلاقية (انظر: الفصل الثاني عشر فيما يتعلق بالنظريات الداروينية). وعلى الرغم من أن نوسبام نصّت على أن نظريتها داخلية ولا تعتمد على (أو تحتاج إلى) أسس خارجية، إلا أن فكرة القدرة البشرية تبدو وكأنها تستند إلى حقائق حول الطبيعة البشرية بدلًا من أن تقدّم ادعاءً معياريًا عن الحياة البشرية. إن الطبيعة البشرية إما أن تكون أقل من اللازم (مفهوم النوع البيولوجي) أو أكثر من اللازم (المفهوم الأخلاقي)، أي: ما يلزم للقيام بمهمة تأسيس نظرية أخلاقية.

يتطرق النقاش حتى الآن إلى سؤال فلسفي صعب ومعقد. هل تتطلب النظرية الأخلاقية أساسًا لها؟ أم يمكننا المضي قدمًا من خلال العمل بأخلاق الحس السليم أو التزاماتنا الأخلاقية المشتركة؟ وإذا كنا نعتقد أن نوعًا من التأسيس مطلوب، فهل يجب أن يكون الأساس خارجيًا، يأتي من خارج نطاق الأخلاق نفسه؟ هذه قضايا مهمة لا يمكننا هنا إلا ملامستها فقط؛ لأن مناقشتها ستأخذنا بعيدًا عن موضوع النسوية الإنسانوية.

النسوية الإنسانوية الجديدة والتجريد من الإنسانية

هناك مقاربة أخرى لصياغة نظرية معيارية للطبيعة البشرية هو التفكير في نقيضها، أي: التجريد من الإنسانية. ماذا نعني بقولنا إن فعلًا ما أو سياسة ما تجرد الإنسان من إنسانيته؟ كيف نجرد الآخرين من إنسانيتهم؟ هل هذا النهج الفكري فيما يتعلق بالطبيعة البشرية يمدنا بتصور مفيد للتنظير النسوي السياسي والأخلاقي؟

تعتقد ماري ميكولا Mari Mikkola أنه كذلك. ففي عملها «خطأ الظلم: التجريد من الإنسانية ودوره في الفلسفة النسوية The Wrong of Injustice: Dehumanization and Its Role in Feminist Philosophy» تجعل فكرة نزع الصفة الإنسانية محور نسويتها الجديدة. وتستخدم ميكولا، على عكس نوسبام التي يعتمد مفهومها عن الطبيعة البشرية على آرائنا الداخلية المعيارية لما يجب أن يكون عليه الإنسان، المفهوم الخارجي والبيولوجي للنوع البشري لتأسيس المجموعة السكانية قيد الدراسة. من أين تأتي المعيارية في قصة ميكولا؟ هي تقترح أن ننظر في حالة نموذجية للتجريد من الإنسانية – الاغتصاب

في زمن الحرب – وتطوير تقرير عن التجريد من الإنسانية بالتفكر في الخطأ الأساسي في الحالة النموذجية. وتقترح ميكولا تعريفًا للتجريد من الإنسانية «يمكن استخدامه كأداة نسوية إنسانوية عند تمييز طرق معاملة المرأة (بصفتها بشرًا) غير المناسبة، ولماذا تكون غير مناسبة؟» (ص١٦٤). وتركز ميكولا، بصفتها نسوية إنسانوية، على المعاملة غير المشروعة للنساء باعتبارهن بشرًا، ما يعني أن تعريفها سينطبق على الرجال والنساء على حد سواء. في الواقع سوف يُطبَّق على أعضاء النوع البشري من أي جنس (مثل الرجال والنساء والذين هم خارج نطاق الجنسين genderqueer). وبعد تأمل ميكولا في خطأ الاغتصاب في زمن الحرب خلصت إلى التعريف التالي للتجريد من الإنسانية: «التجريد من الإنسانية: يكون فعل ما أو معاملة ما تجريدًا للإنسانية إذا وفقط إذا كان إبطالًا لا يمكن تبريره لبعض مصالحنا الإنسانية المشروعة؛ حيث يشكل هذا الإبطال أذى أخلاقي» (ص٢٢٩). تستخدم ميكولا مفهوم التجريد من الإنسانية لشرح الخطأ في الأشكال «الجوهرية» للظلم: التمييز والهيمنة والقمع. تتداخل أشكال الظلم الاجتماعي هذه بوضوح مع القضايا التي تهم النسويات في كل من المجالين العام والخاص. فمثلًا: فكّر في مجتمع تمييزي ضد المرأة ولا تُمنَح فرصًا تعليمية لهن. فإقصاء المرأة لا يمكن تبريره لأنه يفتقر إلى أساس أعقلاني، وهو إبطال لمصالحها المشروعة. علاوة على ذلك، يشكّلل هذا التمييز التعليمي ضررًا أخلاقيًا (وليس مجرد ضرر براغماتيًا)، ما يعني عدم احترام القيمة المتأصلة فيهن.

بالنسبة لميكولا، فإن المفهوم البيولوجي الخارجي للنوع البشري يحدد من يقع تحت تعريف التجريد من الإنسانية، أي من تهم مصالحه

عنـد النظـر في حـالات التجريد من الإنسـانية. تذكر أنه وفقًا لشـروط التمييز الخارجي/ الداخلي لا تتضمن الفكرة البيولوجية للنوع البشري أي محتـوى معيـاري أو أخلاقـي. ومع ذلـك، تعتقد ميكـولا أن العلم البيولوجي يمكن أن يخبرنا عن أنفسـنا ما يتجاوز مجرد معرفة من هم أعضـاء النـوع البشـري، وتقـول: «المذهـب الخارجي يمدنا بأسـاس للتفكيـر فـي المصالح الإنسـانية المشـروعة التـي تُبطَـل بالأفعال التي تجرد من الإنسـانية» (ص١٦٤). ومع ذلك، فـإن التعبيرين «المصالح الإنسـانية المشـروعة» و«الأفعـال التـي تجـرد مـن الإنسـانية» يجلبان محتوى معياريًا كبيرًا لما كان من المفترض أن يكون وصفًا غير معياري أو «شـحيح»؛ ولذلك، فإن النسـوية الجديدة لميكولا، بغض النظر عن سـماتها الجذابـة الأخـرى، تخاطر بطمس الانقسـام بيـن التوصيفات الخارجية والداخلية للطبيعة البشرية.

ترد الإنسـانوية النسوية على المطالب النسـوية بالمساواة والعدالة بفهمهـا على أنها مطالب إنسـانية. تعمل أوكين فـي إطار نظرية العدالة كإنصـاف من أجل أن تجادل لتوسـيعها من المجـال العام إلى المجال الخاص للأسـرة. وتطور نوسـبام نظرة إيجابية معقدة للطبيعة البشـرية مفادهـا أنهـا تتكون من مجموعة من عشـر قدرات تميز حياة الإنسـان وتجعلها تسـتحق العيش. وأخيرًا، تعمل ميكولا في الاتجاه المعاكس بتحليـل مفهـوم التجريـد مـن الإنسـانية لاسـتخراج تعريـف للمعاملة اللاإنسَانية، وهي معاملة لا تحترم المصالح الإنسانية المشروعة للفرد وقيمتـه المتأصلة. في هذه النظريات يؤدي مفهوم الطبيعة البشـرية، أو الإنسانية، دورًا تنظيميًا مركزيًا.

تَبقى النسوية الإنسانوية نظرية مثيرة للجدل؛ إذ تنتقد إيريس ماريون يونغ Iris Marion Young في كتابها «العدالة وسياسات الاختلاف Justice and the Politics of Difference» النسوية الإنسانية من منظور نسوية الاختلاف. ووفقًا ليونغ، فإن المفاهيم التقليدية للطبيعة البشرية تعكس قيم مجموعة ذات امتيازات سياسية واقتصادية، أي: البيض ورجال الطبقة العليا، وبهذه الطريقة يتم استيعاب النساء (والمجموعات المضطهدة الأخرى) في هذه المجموعة. على سبيل المثال، تحتفي خاصيةُ الاستقلالية باعتبارها مميزة للطبيعة البشرية بالتجربة النموذجية للعديد من الرجال وتتجاهل اختلافاتهم عن النساء، المنخرطات بعمق في علاقات الرعاية غالبًا. وإنه لمن أشكال الإمبريالية الثقافية أن يُستخدم معيار «الذكر» كأساس للتفكير الأخلاقي والتقييم الأخلاقي كا لو كان معيارًا عالميًا. علاوة على ذلك، من خلال تعريف الطبيعة البشرية بخصائص مثل الاستقلاية أو العقلانية، لا يستطيع الفلاسفة الإنسانويون أن يدركوا تنوع البشر إدراكًا كاملًا. ففي النهاية، يعاني بعض الأشخاص من إعاقات جسدية أو عقلية، ونعتمد جميعًا على رعاية الآخرين في بعض مراحل الحياة، خاصة في مرحلة الطفولة أو الشيخوخة. لذلك، بالإضافة إلى القلق بشأن الطابع الجنسي gendered للخاصية، قد نتساءل عن هؤلاء البشر (من أي جنس) الذين يعتمدون على غيرهم وليسوا مستقلين أو غير قادرين على التفكير أو يفتقرون إلى قدرة إدراكية واحدة أو أكثر. فهل هؤلاء الأفراد بشريون بالكامل أم أنهم مثالًا أقل للطبيعة البشرية؟ هل

تستطيع النسوية الإنسانوية أن تتبنى بشكل كامل مجموعة واسعة من الاختلافات بين البشر؟

يركز النقد الأكثر منهجية للنسوية الإنسانوية على التمييز بين الأوصاف الخارجية والداخلية للطبيعة البشرية التي تفترضها نوسبام وميكولا. تذكر أن هذا التمييز يؤدي إلى طريق مسدود؛ لأن التقرير الخارجي عن الطبيعة البشرية، ومفهوم النوع البيولوجي، لا يوفر محتوى معياريًا أو أساسًا للتوصيفات المعيارية. لكن المفهوم الداخلي للطبيعة البشرية يعكس ببساطة قيمنا الفردية أو الجماعية، أي ما نعتبره قيّمًا في البشر. إذا اختلفت هذه القيم بين الناس والثقافات، فإن الاستناد إلى المفاهيم الداخلية للطبيعة البشرية غير مؤثر. علاوة على ذلك، فإن اعتماد الإنسانوية النسوية على التمييز بين المنظور الخارجي للطبيعة البشرية والمنظور الداخلي يمزق وحدة الإنسان ويتركنا بطبيعتين إنسانيتين، ولا توجد طريقة واضحة لتوحيدهما.

هناك منظور آخر للطبيعة البشرية يتجنب الطريق المسدود برفض شروط التمييز. فباستعارة فكرة أخرى من أرسطو، قد يكون من المفيد الاعتراف بتسلسل متصل من المعيارية البيولوجية والطابع المعياري المميز للعالَم الاجتماعي. إذا كان الأمر يتعلق بالتمييز والاستمرارية بين نوعين من المعيارية، فإننا لا نواجه فجوة هائلة بين المفهوم البيولوجي للطبيعة البشرية ومجرد مفهوم أخلاقي ذاتي أو محاولة التلاعب بالفرق بين الاثنين. بدلًا من ذلك، هناك تسلسل متصل من المعيارية من العالم البيولوجي للأعضاء الحيوية organs والكائنات الحية إلى العالَم الاجتماعي للأدوار الاجتماعية والفاعلية الاجتماعية. وفي ضوء أننا، كما يخبرنا أرسطو، حيوانات سياسية في الأساس، أي

أننا حيوانات نعيش معًا في مجتمعات، فإن المنظّرين النسويين بحاجة في النهاية إلى التركيز على المعيارية الاجتماعية والطرق التي تلحق بها شبكة القواعد والعادات الضرر بالنساء وتعزز عدم المساواة بين النساء والرجال.

دعونا نوضح هذا الاقتراح. ما هي المعيارية البيولوجية؟ فكر في قلب الإنسان. إن له وظيفة معينة (ضخ الدم) في جسم الإنسان، وهذه الوظيفة تجلب معها نوعًا من المعيارية، من حيث أنها تحدد ما يجب على القلب القيام به. إن الأعضاء لها وظيفة داخل الأجسام أو الكائنات الحية، وتعمل الكائنات الحية على الحفاظ على نفسها والتكاثر. فالمعيارية البيولوجية تعتمد على النوع، فباعتبارنا أعضاء في النوع البشري يتم تحديد وظائفنا البيولوجية. هذا النوع من المعيارية الوظيفية يسود العالَم البيولوجي على مستوى الأعضاء الحيوية والكائنات الحية.

تتعلق المعيارية الاجتماعية بالمعايير والقواعد (الضمنية والصريحة) التي تحكم حياتنا الاجتماعية. إن المصطلحين «معيار» و«معياري» واسعان للغاية ويتضمنان كل شيء، بدءًا مما أمرنا الله بفعله إلى أي شوكة نستخدمها لأكل أسماك على العشاء وكيفية الجلوس وكل شيء بين هذين الطرفين. وعلى الرغم من أنه يمكن للمرء أن يفكر في المعايير الاجتماعية كقواعد، وفي بعض الحالات تكون قواعد، إلا أن العديد من المعايير هي طرق ضمنية للقيام بأشياء معتادة. ويمكننا أن نستجيب لمعيار ما دون أن ندرك أننا نستجيب لها. علاوة على ذلك، تُؤسَّس القواعد اجتماعيًا وتُنفَّذ اجتماعيًا. ومن ثم فالمعايير الاجتماعية لا تتأسس بعضوية النوع فقط، وقد تختلف على

نطاق واسع في الثقافات المختلفة وفي فترات تاريخية مختلفة. ومع ذلك، فإن ما يتطلبه معيار ما وما إذا كان هذا الفرد قد لبّى معيارًا ما ليس أمرًا ذاتيًا، أي: ليس أمرًا متروكًا للفاعل الاجتماعي الفردي أن يقرره.

لنأخذ مثالًا. يمكن النظر إلى الوظيفة التناسلية للبشر من منظورين على الأقل. فللتكاثر البشري، كوظيفة بيولوجية، مكون معياري. ويمكن أن تعمل أجهزتنا وأجزائنا كما ينبغي أو تقصر عن ذلك، ومن ثم يمكن أن تنجح ويمكن أن تفشل. يمكن أن يكون عدد الحيوانات المنوية لدى الرجل مناسبًا لوظيفته في التكاثر أو منخفضًا جدًا. ومع ذلك،فإن التكاثر البشري، باعتباره وظيفة ذات صلة اجتماعية، له طبقة ثانية سميكة من المعيارية، وهي المعيارية الاجتماعية، المحددة في معايير وتوقعات ثقافة ما. تختلف المعايير الاجتماعية من ثقافة إلى أخرى وتختلف تاريخيًا. يُعتبر الاعتراف الاجتماعي من قِبل الآخرين في المجتمع مكونًا جوهريًا في المعيارية الاجتماعية (ولكن ليس في المعيارية البيولوجية) بسبب الدور الذي يؤديه الاعتراف الاجتماعي في تحديد ما يجب على الفرد فعله، وما إذا كان الفرد قد قام بما يجب عليه أم لا. هل يجب أن تخضع الأم لعمية قيصرية؟ هل ترضع الأم أطفالها؟ هل يجب أن يشارك الأب في رعاية الأطفال؟ تعتمد إجابات هذه الأسئلة على الثقافة والفترة الزمنية. ففي الخمسينات من القرن الماضي في أمريكا كانت إجابة الطبقة الوسطى على سؤال الرضاعة الطبيعية هو «لا». أما اليوم فالإجابة هي العكس.

بدلًا من تقسيم الطبيعة البشرية إلى جانبين لا يمكن التوفيق بينهما، البيولوجي والمعياري، فإن القائل بالأرسطية الجديدة يفهم الطبيعة البشرية كوحدة تتألف من كليهما، فنحن كائنات اجتماعية بطبيعتها.

يسمح لنا المنظور الأرسطي الجديد بفهم الفاعلية البشرية كما هي متجسدة دائمًا في شبكة من العلاقات الاجتماعية والمعيارية الاجتماعية، وبهذه الطريقة فإنه يستجيب للرؤية النسوية القائلة إننا نحن البشر كائنات اعتمادية على بعضها البعض، لا كائنات مستقلة كما تفترض بعض النسخ من الإنسانوية، بما في ذلك النسويات الإنسانويات. وعلى الرغم من وجود تسلسل متصل من المعيارية من المستوى البيولوجي والوظيفي إلى العالم الاجتماعي المعياري بدقة، إلا أن هناك عددًا من العوالم الاجتماعية الممكنة، ومنها العوالم التي تكون فيها المرأة مساوية للرجل ولم تعد خاضعة للعلاقات الاجتماعية القمعية.

أفكار ختامية عن الطبيعة البشرية والنظرية النسوية

كما رأينا، فإن بعض أقوى النظريات والحجج النسوية، سواء في تاريخ الفلسفة أو في الفكر المعاصر، تتخذ شكل الإنسانوية وتعتمد على الطبيعة البشرية. باختصار، تجادل النسويات الإنسانويات بأن مكمن الخطأ في عدم المساواة بين النساء والرجال (أو اضطهاد الرجال للنساء) هو بالضبط مكمن الخطأ في أن يُعامَل أي إنسان بظلم أو اضطهاد أو أن يُجرَّد من إنسانيته. إن النسوية الإنسانوية لها مطلب عالمي، فهي تستند إلى إنسانيتنا المشتركة من أجل الدفاع عن المساواة بين الجنسين أو من أجل توضيح أخطاء التمييز الجنسي. لقد أخذنا في الاعتبار أيضًا العديد من الانتقادات الموجهة للنسوية الإنسانوية في هذا الفصل، وندعو القارئ إلى موازنة نقاط القوة والضعف هذه ثم تقييم النسوية الإنسانوية كرد على عدم المساواة الجنسية واضطهاد المرأة.

للمزيد من القراءة

لمناقشة العمل النسوي حول تاريخ الفلسفة انظر «التاريخ النسوي للفلسفة» في موسوعة ستانفورد: The Stanford Encyclopedia of Philosophy entry "Feminist History of Philosophy," http://plato .stanford.edu/archives/spr2016/entries/feminism-femhist/.

فيما يلي اقتراحان لأولئك الذين يريدون معرفة المزيد عن تاريخ النسوية والمجموعة الواسعة من وجهات النظر النظرية التي تتناسب مع مظلة النظرية النسوية: Margaret Walters, Feminism: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2006)، وهو مقدمة تاريخية مفيدة للنسوية كحركة سياسية تركز على انجلترا، على الرغم من إيلاء بعض الاهتمام لتاريخ النسوية العالمية.

لمقدمة جيدة للفلسفة النسوية التي تؤكد على تعددية الآفاق النظرية النسوية، نوصي بـ: Theorizing Feminisms, ed. Elizabeth Hackett and Sally Haslanger (Oxford: Oxford University Press, 2005).

يحتوي الترشيح السابق على العديد من المقالات ذات الصلة بالنسوية الإنسانوية. ونوصي بشكل خاص بمقال: Iris M. Young, Humanism, Gynocentrism, and Feminist Politics، الذي يعبّر عن انتقادات مهمة للنسويات الإنسانويات (ومنهن بوفوار) من منظور الاختلاف.

لمزيد من المعلومات حول نقد النسوية الإنسانوية باعتبارها لا تشمل النساء ذوات البشرة الملونة، وحجة مفصلة لمفهوم التقاطعية

Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection :انظر of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," University of Chicago Legal Forum 140 (1989): 139–67.

تحاجج سـوزان مولر أوكين في كتابها Justice, Gender and the Family (New York: Basic Books, 1989) مـن أجل توسـيع مجال العدالـة ليشـمل الأسـرة والعلاقات الأسـرية. وتجادل مـن أجل تصور للعائلة قائم على المساواة.

إن مارثا نوسبام كاتبة غزيرة الانتاج ولها العديد من المقالات ذات الصلـة بموضوع هذا الفصـل، وفيما يلي بعـض الاقتراحات لمزيد من القـراءة: «Human Nature and the Foundations of Ethics", in World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams, ed. J. E. J. Altham and Ross Harrison (Cambridge University Press, 1995). هـذه المقالـة تتنـاول تمييز وليامـز بين المفاهيم الخارجية والداخلية للطبيعة البشـرية ورد نوسـبام علـى ذلـك. وللمزيـد عـن رؤيـة قـدرات الطبيعـة البشـرية وعلاقتهـا الاجتماعيـة: «Capabilities and Social Justice", International Studies Review 4, no. 2 (2002): 123–35. وتحتـوي الورقة «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", Political Theory 20 (1992): 202–46 علـى رد نوسـبام على الانتقادات القائلة إن مقاربة القدرات جوهرانية وغربية ومتحيزة ضد مجموعات مختلفة وذكورية. وأخيرًا، تنتقد نوسبام مقاربة الاختلاف» لروسـو للطبيعة البشـرية في: Human Capabilities, Female Human Beings" in Women, Culture and Development,

ed. Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover (Oxford: .Clarendon, 1995, 64–104)

Louise Antony's criticism of Nussbaum is in "Nature and .Norms," Ethics 111, no. 1 (2000): 8–36

تقـدّم مـاري ميكولا نظريتهـا عن النسـوية الإنسـانوية الجديدة في كتابها: he Wrong of Injustice: Dehumanization and Its Role in Feminist Theory (New York: Oxford University Press, (2016، ويحتوي الفصل 6.2 على رد على انتقادات نسويات الاختلاف مثل إيريس ماريون يونغ.

لمزيـد من القراءة حول مفهوم التجريد من الإنسـانية انظر: David Livingstone Smith, Less than Human: Why We Demean, Enslave and Exterminate Others (New York: St. Martin's .Press, 2011)

يمثـل كتـاب Justice and the Politics of Difference (Princeton University Press, 1990) by Iris Marion Young مصدرًا جيدًا لمعرفة المزيد عن العلاقة بين نسـوية الاختلاف والتقاطعية في التفكير في العدالة.

في الفصل الثاني من كتاب شارلوت ويت Charlotte Witt's The Metaphysics of Gender (New York: Oxford University Press, (2011 هنـاك مناقشـة للمعياريـة الاجتماعيـة ومركزيتهـا لفهـم الحيـاة الجَنسانية gendered التي نعيشها.

يمثـل كتـاب Uma Narayan's Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism (New York and

(London: Routledge, 1997 نقطة انطلاق جيدة للتفكير في النسوية، بما في ذلك النسوية الإنسانوية، خارج السياق الغربي.

أسئلة للنقاش

١- تجادل النسويات الإنسانويات بأن الرجال والنساء متماثلون في جميع (أو معظم) النواحي المهمة، وبالتالي يجب أن يُعامَلوا معاملة متساوية، وأن يكون لديهم فرص متساوية. تشير نسويات الاختلاف إلى أن الدور الاجتماعي للمرأة كمقدمة للرعاية والأمومة الذي يكمن وراء توجه أخلاقي معين (ويعتقد البعض أنه أفضل)، يعتمد على التواصل والرعاية وليس الاستقلالية والفردية. هل تعتقد أن أحد هذه التوجهات النسوية للأخلاق صحيح؟ هل من الممكن الجمع بين رؤى كل منها؟

٢- تقترح مارثا نوسبام قائمة بعشر قدرات محددة تشكّل معًا حياة إنسانية جيدة. فهل فاتها شيء؟ هل يمكن أن تفتقر الحياة الطيبة إلى أي من هذه القدرات؟ ما هو أقوى انتقاد لنظريتها وما هي نقطة قوتها؟

٣- إلى أي مدى تتلاءم فكرة تجريد الإنسانية مع أنواع المعاملة غير العادلة والقمعية للمرأة التي تعالجها النسوية؟ هل عدم المساواة في الأجر تجريد من الإنسانية؟ هل القيام بعمل غير مدفوع الأجر في المنزل هو تجريد من الإنسانية؟ هل الاعتداء الجنسي أو الاغتصاب يجرد الشخص من الإنسانية؟

٤- ماذا يمكن أن تخبرنا بيولوجيتنا عن كيف يجب أن نعيش؟



13 نظرية
في الطبيعة البشرية

ما هي الطبيعة البشرية؟ وهل تمثل المشتركات العالمية بين البشر "طبيعة" بشرية بالمعنى المعياري؟ وهل "الطبيعي" حجة؟ يستكشف هذا الكتاب أهم النظريات في هذا الموضوع على نطاق واسع، فعلى عكس معظم الكتب التي تبدأ وتنتهي بالفلسفة اليونانية والحديثة الغربية، يستعرض الكتاب "الطبيعة البشرية" في الأديان السماوية والفلسفات الآسيوية والفكر الغربي، وهذا الكتاب مهم للمثقف الذي سيجد هذا الكتاب في غاية السهولة، وسيستمتع بأوجه التشابه والاختلاف بين الرؤى، ومفيد للباحث أيضًا؛ حيث هناك مراجع إضافية وضعها المؤلفون للدراسة المزيدة.

ونحن في أدب نشكر للمترجم والمراجع الذين أخذا على عاتقهما نقل النص بأمانة واقتدار ويمتد شكرنا للدكتور عقيل بن حامد الزماي الذي اقترح لنا في "أدب" هذا الكتاب النفيس ليضاف للمكتبة العربية المترجمة.

ISBN 978-603-91618-8-2
9 786039 161882

أدب
adab

إثراء
ithra